



Distinktionens tilsyneladende modsætning

En etnologisk undersøgelse af religionsbegrebets flertydighed som mulighedsbetingelse for europæiske kirkers position i EU's demokrati

Kirstein, Helene Rasmussen

Publication date:
2016

Document version
Andet version

Document license:
[CC BY-NC-ND](#)

Citation for published version (APA):
Kirstein, H. R. (2016). *Distinktionens tilsyneladende modsætning: En etnologisk undersøgelse af religionsbegrebets flertydighed som mulighedsbetingelse for europæiske kirkers position i EU's demokrati*. Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.

Helene R. Kirstein

Distinktionens tilsyneladende modsætning

- En etnologisk undersøgelse af religionsbegrebets flertydighed som mulighedsbetingelse for europæiske kirkers position i EU's demokrati

Ph.d.-afhandling, Europæisk Etnologi
SAXO-instituttet, Københavns Universitet
2016

Indholdsfortegnelse

Indledning – Religionsbegrebets flertydighed i praksis	5
<i>Dialogens problematik</i>	<i>5</i>
<i>Distinktionen i praksis</i>	<i>7</i>
<i>Den dobbelte etablering</i>	<i>9</i>
<i>Religionsbegrebets flertydighed i praksis</i>	<i>11</i>
1) Flertydigheden i religionsbegrebet	13
<i>En kulturelt og historisk specifik distinktion</i>	<i>14</i>
<i>Begreber kan ikke defineres – begrebshistorisk bemærkning</i>	<i>17</i>
<i>Historisk specifikt betydningsindhold</i>	<i>19</i>
<i>Den private zone</i>	<i>20</i>
<i>Dialogen mellem EU og de europæiske kirker</i>	<i>22</i>
<i>Præmisser for undersøgelsen</i>	<i>24</i>
2) De europæiske kirkers ekskluderede, eksklusive position	26
<i>Retten til religionsfrihed</i>	<i>28</i>
<i>Kirkernes position i forhold til civilsamfundet</i>	<i>29</i>
<i>Unionen og medlemsstaterne</i>	<i>30</i>
<i>Organisering af demokratiet</i>	<i>31</i>
<i>En kulturhistorisk specifik positionering af 'kirker'</i>	<i>33</i>
3) Det sekulære som et vilkår	36
<i>Den særegne position i demokratiske stater</i>	<i>37</i>
<i>Den særegne position i eksklusiv dialog</i>	<i>42</i>
<i>Det sekulære som princip</i>	<i>43</i>
<i>Det sekulære som vilkår</i>	<i>46</i>
4) Partikulær universalisme	48
<i>Parterne i dialogen – positioneringen af kirkerne</i>	<i>48</i>
<i>Et alment værdifællesskab</i>	<i>51</i>
<i>Det religiøse og det sekulære</i>	<i>52</i>
<i>Franciskanere i almindelighed</i>	<i>55</i>
<i>Guds børn – en universalisme</i>	<i>57</i>
<i>Kvartalet og evigheden</i>	<i>58</i>
<i>Det religiøse som en partikulær universalisme</i>	<i>61</i>
5) Religion i praksis	62
<i>Praksisgrebet</i>	<i>63</i>
<i>Kirkernes organisering (relationer og dimensioner)</i>	<i>67</i>
<i>Kirkerne som objekt (eksistensbetingelser for praksis)</i>	<i>68</i>
<i>Kirkerne som subjekt (mål og midler i praksis)</i>	<i>70</i>
<i>Praksis som et greb om det kulturhistorisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet</i>	<i>72</i>
<i>Religion i praksis</i>	<i>74</i>

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Indholdsfortegnelse

6) Mellem atomvåben og bioetik	76
<i>Det fælles bedste – almene mål</i>	<i>77</i>
<i>Fred, forsoning og retfærdighed – et alment bidrag</i>	<i>79</i>
<i>Menneskerettigheder – almene midler</i>	<i>80</i>
<i>Et kristent grundlag – særegne mål</i>	<i>83</i>
<i>Visdom – et særegent bidrag</i>	<i>86</i>
<i>Migration – særegne midler</i>	<i>87</i>
<i>Det almene og det særegne – mellem atomvåben og bioetik</i>	<i>88</i>
7) Den sociale, individualiserede tro	90
<i>Det religiøse og det sociale</i>	<i>91</i>
<i>Det religiøse som individualiseret</i>	<i>92</i>
<i>Det individuelle og det sociale – en tilsyneladende modsætning</i>	<i>97</i>
8) Tro – konsekvens og handling	99
<i>Certificeret miljøstyring</i>	<i>100</i>
<i>”Det specifikke ”kirkelige” aspekt”</i>	<i>102</i>
<i>Lokale og globale sammenhænge mellem hverdag og kirke</i>	<i>105</i>
<i>Økomenigheden mellem individ og fællesskab</i>	<i>105</i>
<i>Tro og handling – en tilsyneladende modsætning</i>	<i>107</i>
9) Religion – mellem effektivitet og symbolik	109
<i>Det religiøse og det moderne</i>	<i>110</i>
<i>Tro og viden</i>	<i>113</i>
<i>Det symbolske og det sociale</i>	<i>115</i>
<i>Ritual – fra manual til symbolik</i>	<i>117</i>
<i>Den tilsyneladende modsætning mellem det religiøse og det effektive</i>	<i>118</i>
10) Det effektive ritual	120
<i>Det individuelle og det fælles i liturgien</i>	<i>120</i>
<i>Skildpadden – et effektivt symbol</i>	<i>123</i>
<i>Chapel for Europe</i>	<i>125</i>
<i>Liturgi som virkemiddel</i>	<i>127</i>
Konklusion – Flertydigheden i distinktionens tilsyneladende modsætning	129
<i>Flertydigheden som mulighedsbetingelse for praksis</i>	<i>130</i>
<i>Religionsbegrebets flertydighed</i>	<i>131</i>
<i>Det særegne og det almene som kulturhistorisk specifikke karakteristika</i>	<i>132</i>
<i>Distinktionens tilsyneladende modsætning</i>	<i>132</i>
<i>Sammenhængen mellem det særegne og almene</i>	<i>133</i>
<i>Den gensidige nødvendighed i modsætningen</i>	<i>134</i>
<i>Flertydigheden i distinktionens tilsyneladende modsætning</i>	<i>135</i>
Resumé	137
Abstract	139
Litteraturliste	141

Indledning – Religionsbegrebets flertydighed i praksis

En mørk novemberaften gik jeg gennem gaderne i Bruxelles på vej til den lille kirke *Chapel for Europe*. I de tomme gader under betonbroerne var jeg del af en lille flok, som var sammen til et seminar om dialogen mellem de europæiske kirker og EU. Det havde været en lang dag med oplæg, præsentationer, paneler og engagerede diskussioner i kaffepauserne, og det sidste punkt før den sene aftensmad var en gudstjeneste. Vi gik og sludrede, mens Luca, der havde planlagt seminaret, viste vej til kirken. Han kendte også smutvejen gennem en lille, mørk park, og han udpegede de forskellige officielle EU-kontorer, som vi gik forbi. Da vi kom frem til *Chapel for Europe*, var det ham, der havde nøglen til kirken og låste os ind. Vi tændte lamper og stearinlys, og Luca vidste, hvor der var sangbøger, som vi kunne dele ud. Så satte vi os sammen på de forreste rækker i det lille kirkerum, og gudstjenesten begyndte med sang, bøn og oplæsning fra Bibelen. I løbet af gudstjenesten bad alle Fadervor i kor på hver sit modersmål. Det skabte en kakofoni, som fik mig til at tænke, hvordan deltagerne ikke bare var *til* gudstjenesten, men *var* gudstjenesten. Efter den sidste sang gik vi en rundtur i kirkebygningens forskellige lokaler, kiggede på brochurer for arrangementerne i kirken, lister over gudstjenester for forskellige trosretninger på forskellige sprog. Så gik vi ud i mørket igen. Luca slukkede lyset og låste døren, og vi fulgtes over til en restaurant i nærheden, hvor vi spiste middag sammen.¹

Seminaret var målrettet kommunikations- og pressemedarbejdere ved europæiske kirker, og det handlede som sagt om dialogen mellem de europæiske kirker og EU, en dialog der er formuleret i Artikel 17 i EUF-traktaten. Oplægsholderne var politikere fra Europa-Parlamentet, ansatte ved EU-institutionerne, medarbejdere fra kirker og fra NGO'er som for eksempel Amnesty International. De var inviteret til at diskutere og dele deres erfaringer fra arbejdet med eller ved EU's institutioner. Og jeg havde som etnolog fået lov at deltage og observere det hele i de tre dage, det varede. Mit formål var at undersøge, hvordan specifikke betydninger af religionsbegrebet etablerer og etableres i en bestemt praksis – i dette tilfælde de europæiske kirkers position i Den Europæiske Unions demokratiske system.

Dialogens problematik

Dialogen mellem de europæiske kirker og EU er formuleret i EUF-traktaten². Et perspektiv på denne dialog er at forstå den som udtryk for et modsætningsforhold mellem religion og politik. Hvori det politiske ses som sekulært og ikke-religiøst og dermed i modsætning til religion. I den forståelse bliver dialogen mellem kirkerne og EU således set som et forhold mellem det religiøse og det sekulære.³ I et andet perspektiv ses selve denne modsætning mellem det religiøse og det ikke-religiøse som en historisk specifik distinktion, der er karakteristisk netop for vores tid. I denne distinktion konstitueres det 'religiøse' på den ene side, og på den anden side konstitueres det 'politiske', det 'økonomiske', det 'sociale' som ikke-religiøst. I denne forståelse kan dialogen

¹ Feltdagbog. Bruxelles, 13/11-2009 (Kirstein).

² Traktaten om Den Europæiske Unions Funktionsmåde, somer del af EU's traktatgrundlag.

³ Dette perspektiv diskuteres i denne afhandling ud fra blandt andre José Casanova og Charles Taylor.

mellem kirkerne og EU ses som et sted, hvor det religiøse og det politiske konstitueres i et gensidigt modsætningsforhold.⁴

At forstå forholdet mellem religion og politik som en historisk specifik distinktion – indebærer at se religion som en historisk specifik kategori. En kategori som er kendetegnet ved, at religion ses som en separat sfære – separeret fra for eksempel politik, økonomi, videnskab. Det religiøse ses som noget individuelt, der hører til i en indre, personlig zone, og er dermed i denne specifikke betydning med til at etablere det private som en zone, der står i modsætning til og kan adskilles fra en offentlig zone. Ud fra et begrebshistorisk perspektiv er det en historisk specifik betydning af religionsbegrebet at forstå 'religion' som en privat sfære. For 'sfæren' er netop forbundet til de andre 'sfærer', fordi de er etableret i samme proces. Det religiøse og det ikke-religiøse er dermed i denne betydning adskilt og samtidig forbundet på den måde, at de er forment af hinanden – som modsætninger er de to sider af samme sag. Det historisk specifikke indikerer, at der er forskellige betydninger både over tid og i forhold til forskellige modsætninger. Det er et perspektiv, der sætter fokus på, hvordan forskellige betydninger i religionsbegrebet bliver brugt i modsætningsforhold til andre begreber som for eksempel det politiske og det sekulære. Og hvordan det 'religiøse' får betydninger gennem relationer mellem det private og det offentlige, mellem det individuelle og det sociale, mellem den indre tro og den ydre handling. Og netop begrebets flertydighed bruges i denne afhandling som et perspektiv på dialogen mellem de europæiske kirker⁵ og EU.

I et begrebshistorisk perspektiv er begreber både indikatorer og faktorer, det vil sige, at begreber på en gang betegner og konstituerer praksisser.⁶ Begrebets betydningsindhold siger således noget om praksis og er samtidig med til at forme praksis. Den position, som de europæiske kirker indtager i EU's demokratiske dialog, kan ses som en praksis, der er etableret af flertydigheden i religionsbegrebet. I dette perspektiv forstås praksis ikke i et modsætningsforhold til det teoretiske, til ideer eller tanker, men derimod som et forhold mellem subjekters målsætning og de midler, der sættes i værk for at nå målene.⁷ Hermed kan man forstå, hvordan midlerne sættes ind ud fra subjektets forestillinger om, at de er mulige årsager til en bestemt virkning, som netop er de mål, der er sat. Dermed er praksis et greb til at forstå relationer mellem subjekter i en struktur. Fordi et subjekt er en position, som er anerkendt af andre subjekter i en struktur. Set fra hvert subjekts perspektiv er resten af strukturen objekt, og hvert subjekt skal forstås som en anerkendt praksis, der kalkulerer med andre subjekters praksis som sit objekt. Hvad der kan forstås som en anerkendt

⁴ Et perspektiv som i denne afhandling forklares ud fra blandt andre Timothy Fitzgerald, Russell McCutcheon og Talal Asad.

⁵ Når jeg i afhandlingen skriver om de *europæiske kirker*, bruger jeg det som betegnelse for den position, der etableres blandt andet i kraft af EUF-traktatens Artikel 17. Der er altså ikke tale om alle kirker i *Europa*, men mere præcist om kirkerne i EU's medlemsstater. Jeg sætter således fokus på de to kirkelige organisationer CEC og COMECE, fordi de udgør en position, hvor de 'EU-ske' kirker repræsenteres. Men det skal understreges, for det første at CEC og COMECE ikke er de *eneste* repræsentanter for kirkerne i EU, og for det andet at *ikke alle* kirker i EU's medlemsstater er repræsenteret eller deltager i dialogen. I afhandlingen fokuserer jeg på, hvordan flertydigheden i religionsbegrebet etablerer en position formuleret som 'kirker' i Artikel 17. Og den praksis som dermed muliggøres kalder jeg derfor i denne afhandling for de *europæiske kirker*.

⁶ Afhandlingens begrebshistoriske vinkel hentes hos Reinhart Koselleck.

⁷ I afhandlingen bruges Thomas Højrup's perspektiv på praksis.

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Indledning – Religionsbegrebets flertydighed i praksis

praksis er kulturhistorisk specifikt. Således kan man sige, at i en aktuel europæisk kontekst må praksisser forstås i relationer mellem det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige og det globale.

Forholdet mellem denne praksis – kirkernes position i EU's demokratiske system – og dette begreb – religion – er, at begrebets betydningsindhold på en gang etablerer praksis og etableres i denne praksis. Begrebet er mulighedsbetingelse for praksissen og får samtidigt sine betydninger i praksisser. Ligesom man kan sige, at praksissen er muliggjort af begrebet og samtidigt skaber begrebets betydningsindhold. Ud fra det perspektiv, at betydningerne er etableret i praksisser, undersøger jeg i afhandlingen, hvordan det netop er flertydigheden, der muliggør kirkernes praksis. Jeg viser, at det religiøse som en separat kategori muliggør praksissen, men at den også er muliggjort af en sammenhæng med det såkaldte ikke-religiøse. Og yderligere viser jeg, at kirkernes praksis er muliggjort af på den ene side denne historisk specifikke distinktion og på den anden side dens modsætning – en form for helhed, som distinktionen er formuleret som modsætning til. Praksissen er dermed muliggjort både af modsætningen og sammenhængen i distinktionen indadtil, og af distinktionens modsætning udadtil. Derfor ser jeg modsætningerne som sider af samme sag – og derfor forstår jeg dem som *tilsyneladende* modsætninger.

I afhandlingen undersøger jeg dialogens problematik som en dikotomi mellem det særegne og det almene. Det er karakteristika, som jeg har arbejdet mig frem til ved at fokusere på sammenhængen mellem flertydigheden og dialogen. Dikotomien mellem det særegne og det almene er min karakteristik af dialogens problematik – en problematik, der altså handler om forholdet mellem religionsbegrebets forskellige historisk specifikke betydninger og kirkernes position i dialogen med EU som en praksis. Det almene og det særegne forudsætter hinanden – både i kirkernes praksis og i det kulturhistorisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet. Dermed viser de dikotomiske træk samtidig, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet og kirkernes praksis er sider af samme sag.

Formålet med afhandlingen er at vise, hvordan religionsbegrebets flertydighed er mulighedsbetingelse for europæiske kirkers position i EU's demokratiske dialog. Det gør jeg gennem en etnologisk undersøgelse af, for det første hvordan kulturhistorisk specifikke betydninger af det religiøse etablerer kirkerne som en praksis, og for det andet hvordan der i denne praksis etableres kulturhistorisk specifikke betydninger af det kristne og det religiøse i relation til det demokratiske og det politiske. Undersøgelsen sætter dermed fokus på, hvordan betydningerne og praksissen kan karakteriseres som både særegne og almene – og dermed både som dikotomiske og som overskridende denne distinktion.

Distinktionen i praksis

I afhandlingen undersøger jeg kirkernes position som en praksis, hvori dialogens problematik kan ses. Her etablerer flertydigheden mulighedsbetingelserne for en praksis. Kirkernes position som partnere i dialogen er således en praksis, som er muliggjort af flertydigheden. En flertydighed som på den ene side etablerer kirkernes ekskluderede position og på den anden side de universalistiske træk, de tillægges. Jeg undersøger kirkerne som subjekt og praksis. Som en subjektivitet der er

kendetegnet ved at være muliggjort af historisk specifikke distinktioner og forbindelser mellem det religiøse og det ikke-religiøse og af de kulturhistorisk specifikke dimensioner.⁸

I EUF-traktatens Artikel 17 fastsættes det, at der skal være en dialog mellem EU på den ene side og på den anden side 'kirker', 'religiøse sammenslutninger', 'religiøse samfund', 'filosofiske organisationer' og 'konfessionsløse organisationer'. Dialogen skal være 'åben, gennemsigtig og regelmæssig', og 'i anerkendelse af deres identitet og specifikke bidrag'. Kirkerne har dermed en særlig position i Traktaten, idet de i Artikel 17 bliver nævnt parallelt med civilsamfundet, ikke som del af det. På den måde har de en eksklusiv position. På den anden side kan positionen også ses som ekskluderet, fordi civilsamfundet kan høres af EU, uden at kirkerne bliver involveret. Denne eksklusive og ekskluderede position i det demokratiske system kan karakteriseres som særegen. Man kan sige at kirkerne har en særegen position adskilt fra EU, lovgivningen, civilsamfundet – og derfra bliver de inviteret ind som partnere i en demokratisk dialog.

Ser man på kirkernes bidrag er de ikke alene særegne – de er også almene. Kirkernes bidrag i dialogen kan ikke forstås ved hjælp af et enten-eller, for det er mere end privat (forstået som ikke-offentligt) og religiøst (forstået som ikke-politisk, sekulært). I stedet må man forstå bidraget som både-og – for det er både unikt og universelt, det er både særegent og alment. Denne karakteristik bruger jeg som et omdrejningspunkt i undersøgelsen. Det er en dikotomi, som rummer både kirkernes praksis og begrebets flertydighed. Dikotomien rummer, hvordan flertydigheden muliggør praksis, og hvordan begrebets flertydighed etableres i praksis. I afhandlingen undersøger jeg derfor på den ene side, hvordan kirkerne arbejder mod mål, der kan karakteriseres som både almene og særegne, og på den anden side, hvordan de midler, som kirkerne sætter ind for at nå målene, ligeledes kan karakteriseres som både almene og særegne.

Kirkerne kan således forstås som en praksis med almene mål, fordi de ser deres arbejde som værende for et fælles bedste. På den baggrund forholder de sig til lovgivningen omkring blandt andet økonomi, miljø, migration, atomnedrustning. På det økonomiske område ønsker kirkerne for eksempel mere solidaritet og mindre fokus på vækst og forbrug. Et synspunkt hvis formål ikke alene handler om kirkerne, men vedrører almene forhold. Ligeledes har kirkernes arbejde i forhold til klimaforandringer en global dimension. Kirkerne ser klimaforandringer som et globalt problem, der har alvorlige konsekvenser for mange mennesker overalt på kloden, mennesker som – i kirkernes argumentation – solidarisk burde få hjælp og støtte. Denne globale solidaritet ser jeg som et eksempel på en målsætning, der kan karakteriseres som almen.

Samtidig har kirkerne andre målsætninger parallelt til de universalistiske. Mål som kan karakteriseres som særegne. Et mål er således respekten for Guds skaberværk, i form af kloden som helhed og i form af mennesket som skabt i Guds billede. Hermed differentierer kirkerne sig fra andre. Den teologiske tænkning og det kristne grundlag for solidariteten gør kirkernes tilgang unik.

⁸ I prisopgaven *Åndens nærvær. En fornuftig betragtning af kulturens rolle i den europæiske integrationsproces* undersøgte etnolog Marie Sandberg og jeg EU's støtteprogrammer *Kultur 2000* og *A Soul for Europe* med særligt fokus på EU's perspektiv (Rasmussen & Sandberg 2002). Også uddybet i "Enhed i mangfoldighed og lighed gennem ensartethed" (Rasmussen & Sandberg 2006) og "Viljen til Europa – Europas vilje?" (Rasmussen & Sandberg 2007).

Og dette mål ser jeg som unikt og særegent, fordi det ikke er delt med andre NGO'er eller med EU. Kirkerne ser det som del af deres unicitet i forhold til EU – det er del af deres særlige bidrag til EU.

Ligesom målsætningerne i kirkernes praksis – kan også midlerne karakteriseres som både almene og særegne. Ser man på de løsninger og argumenter, som kirkerne arbejder med, så viser det, at kirkerne bruger almene midler. Kirkerne fremhæver således, hvordan de deler deres synspunkter med andre internationale institutioner og organisationer ved at henvise til det samme materiale som FN, EU og NGO'er bruger. Samtidig opfordrer de til forandringer af politikker på overnationalt og nationalt niveau og til forandringer af hverdagens vaner på individuelt niveau. Dermed understreger de, at deres løsninger er universalistiske og et fælles anliggende – og altså ikke unikt eller særligt.

Og samtidig med de nævnte almene midler så kan andre af kirkernes midler karakteriseres som særegne. Et eksempel er kirkernes liturgiske materiale, som bruges i gudstjenester med et særligt fokus på miljø og klimaforandringer – i form af liturgiske tekster som lovprisninger, bønner og syndsbeholdelser. Dette må ses som en særegen form. En form som kirkerne ikke deler med andre institutioner og organisationer. I disse tekster bliver materialisme, fossile brændstoffer, billige flybilletter, naturlove og hverdagens vaner forbundet med respekten for Guds skaberværk. Det er en unik måde at forbinde disse universalistiske elementer på.

Formålet med undersøgelsen er at vise, hvordan kirkernes praksis kan karakteriseres som et historisk specifikt forhold mellem det særegne og det almene. Med det *særegne* indkredser jeg, hvordan kirkerne er positioneret i en sfære adskilt fra andre sfærer, og med det *almene* indkredses, hvordan kirkerne netop er positioneret i relation til præcis disse andre sfærer. Kirkerne har således både almene mål og almene midler, *samtidig* med at de har både særegne mål og særegne midler. Og et væsentligt kendetegn for deres praksis er, at de bruger særegne midler (som liturgi) til at nå almene mål (som ændringer af regeringers politikker), ligesom de bruger almene midler (som CO₂-reduktion) til at nå særegne mål (som respekt for Guds skaberværk).

Jeg karakteriserer kirkernes position som et modsætningsforhold mellem det særegne og det almene. På den ene side er kirkernes position i EU's demokratiske system etableret gennem den moderne betydning af religion som en sfære adskilt fra andre sfærer. Det muliggør kirkernes unikke og særegne position som ekskluderet og eksklusiv. På den anden side – fordi jeg forstår religionsbegrebets betydninger som historisk specifikke – så forstår jeg disse sfærer som formet i et gensidigt forhold. Dermed ser jeg kirkernes position som etableret i specifikke relationer, og gennem disse relationer er positionen forbundet med præcis de sfærer, som den er adskilt fra. Og det muliggør positionens universalistiske og almene karakter.

Den dobbelte etablering

Denne dikotomi mellem det særegne og det almene rummer problematikkerne både fra begrebets flertydighed og fra kirkernes praksis. Og dette forhold mellem begrebets flertydighed og kirkernes praksis arbejder jeg også med i selve strukturen i afhandlingen. I afhandlingens problematik ligger en specifik sammenhæng mellem begrebets forskellige betydninger og praksissens mål og midler. Flertydigheden muliggør mål og midler i kirkernes praksis – samtidig er flertydigheden i sig selv

netop etableret i praksisser og positioner som for eksempel kirkerne. Det vil sige, at betydninger etablerer praksis, og praksis etablerer betydninger i en gensidig etableringsproces. Og med den dobbelthed viser jeg, hvordan betydningerne er historisk specifikke – man kan sige, at den dobbelte etablering netop er en påpegning af begreber og praksisser som historisk specifikke.

Denne sammenhæng viser jeg gennem afhandlingen i en vekselvirkning mellem kapitler med fokus på begrebets historisk specifikke betydningsindhold (flertydigheden) og kapitler med fokus på kirkernes praksis (herunder mulighedsbetingelserne for den). Princippet ifølge den dobbelte etablering er på den ene side, at begrebets betydninger etablerer praksis (kirkernes), og på den anden side, at praksissen etablerer betydningerne.

I *første kapitel* viser jeg, hvordan jeg i denne afhandling arbejder med religionsbegrebet som flertydigt. Og at de forskellige betydninger kan ses som etablerede i kulturhistoriske sammenhænge. Jeg ser især på det, man kunne kalde en moderne europæisk distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Herunder etableringen af en personlig, privat zone, som er adskilt fra og står i modsætning til et offentligt fællesskab. Et sted, jeg finder denne kulturelt og historisk specifikke distinktion, er i de europæiske kirkers position i forhold til EU-institutionerne. Derfor undersøger jeg i *andet kapitel*, hvordan man i dialogen mellem EU og de europæiske kirker kan se distinktionen i den betydning, at religion ses i modsætningsforhold til det ikke-religiøse. Det religiøse bliver etableret i kulturhistorisk specifikke relationer, som det sker, når de europæiske kirker bliver positioneret i EUF-traktaten. Det er en position, der er ekskluderet fra civilsamfundet og staterne, samtidig med at den er eksklusiv, idet den netop giver en særlig status til kirkerne.

Denne positionering af kirkerne kan ses som et sted, hvor der bliver etableret betydninger af det religiøse – betydninger der bliver diskuteret som forhold mellem det religiøse og det sekulære og det politiske. For at forstå kirkernes position diskuterer jeg i *tredje kapitel*, hvordan det religiøse etableres i forhold til et begreb om det sekulære. Det sekulære ses som en modsætning, samtidig med at det diskuteres, hvorvidt det giver plads til det religiøse. Begrebet om det sekulære muliggør det religiøse som noget, der har en potentielt offentlig side i moderne demokratier. I *fjerde kapitel* undersøger jeg derfor, hvordan en historisk specifik betydning af det religiøse kommer til udtryk i kirkernes praksis. Jeg viser, hvordan det religiøse i dialogen med EU etableres som et universalistisk bidrag. Det vil sige, hvordan kirkerne etableres som en partikulær praksis i kraft af en universalisme.

I *femte kapitel* forklarer jeg, hvordan jeg ved at se kirkerne som en praksis kan forstå det unikke og det universelle som to sider af samme sag. Kirkernes position er muliggjort i relationer mellem historisk specifikke dimensioner som individ, samfund, stat, globus. Relationer der dermed etablerer og etableres i kirkernes praksis. Praksis er således et greb, hvormed jeg undersøger betydningsindhold i religionsbegrebet som kulturhistorisk specifikt. Dermed kan jeg i *sjette kapitel* undersøge, hvordan kirkerne som en praksis forudsætter både den unikke position og det universalistiske bidrag. Og jeg kan ud fra kirkernes arbejdsområder og deres argumentation vise, at deres praksis kan karakteriseres som både almen og særegen.

For at forstå hvordan det almene og det særegne i kirkernes praksis kan ses som to sider af samme sag, bruger jeg i *syvende kapitel* etnologiske undersøgelser til at vise, hvordan det 'religiøse'

og det 'kristne' er etableret i specifikke sammenhænge mellem det indre og det ydre, det individuelle og det sociale. Hermed sætter jeg fokus på, hvordan den individualiserede tro netop har en social side. Denne tilsyneladende modsætning undersøger jeg i *ottende kapitel* i kirkernes tilgang til miljøspørgsmål. Her viser jeg, hvordan modsætningen mellem tro og handling kan ses som sider af samme sag. For i kirkernes praksis hænger de individuelle vaner, det 'kirkelige', EU-certificeringer og det globale klima sammen.

I *niende kapitel* diskuterer jeg, hvordan det kulturhistorisk specifikke forhold mellem tro og handling kan forstås i forhold til den betydning af religionsbegrebet, hvori religion ses som et tværkulturelt og tværhistorisk fænomen. I denne betydning ses det religiøse i distinktion til det moderne, ligesom tro ses i modsætning til viden. Det religiøse og herunder det rituelle bliver i denne historisk specifikke betydning set som symbolsk og dermed ikke effektivt virkende. Derfor undersøger jeg i *tiende kapitel*, hvordan kirkernes liturgiske materiale kan ses som del af praksis. Ved at bruge flertydigheden i religionsbegrebet kan jeg forstå liturgien som andet end 'rituel' og symbolsk, og sådan kan jeg vise, hvordan liturgien kan ses som et effektivt virkemiddel i kirkernes praksis.

Dermed viser jeg, at kirkernes praksis er muliggjort af bestemte betydninger af det religiøse og det sekulære. At denne praksis skal forstås ved hjælp af *både* distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse, og den sammenhæng mellem tro og handling, der etableres i deres praksis.

Religionsbegrebets flertydighed i praksis

Det jeg ledte efter i gudstjenesten og til seminaret i Bruxelles var, hvordan dialogen mellem kirkerne og EU er etableret gennem en moderne betydning af det religiøse. Hvori religion tilhører en privat zone og på samme tid er et offentligt anliggende, fordi det private og det offentlige forudsætter hinanden. Og jeg fandt, at gudstjenesten i *Chapel for Europe* netop kan forstås i relationerne mellem det individuelle og det sociale, mellem det private og det offentlige, mellem det religiøse og det politiske.

Gudstjenesten er et eksempel på, hvordan kirkerne indtager en særegen position. At afholde en gudstjeneste adskiller kirkerne fra NGO'er og fra lovgivningsarbejdet. På den måde kan kirkerne netop ses som agerende som en 'religiøs sfære' adskilt fra 'samfund' og 'politik'. Samtidig var gudstjenesten netop del af et seminar om Artikel 17 i Traktaten, hvor formålet var at diskutere mulighederne i dialogen for de europæiske kirker og at udveksle erfaringer med NGO'er og institutioner om dialogen. Forbindelsen til andre organisationer og til de demokratiske institutioner var også til stede omkring gudstjenesten, da Luca præsenterede *Chapel for Europe* som et sted, hvor medarbejdere ved EU's institutioner samledes i et fællesskab på tværs af deres forskellige trosretninger og nationaliteter. På den måde var gudstjenesten i kirken artikulert i relation til EU-institutioner og til de individer, der er ansat der. Disse relationer til EU, til de forskellige nationalstater, til rækken af forskellige organisationer i civilsamfundet, til det individuelle engagement – alt dette må ses som en del af gudstjenesten. Gudstjenesten blev skabt i disse relationer, de blev ekspliciteret i gudstjenesten, og de er del af selvforståelsen i organiseringen af de europæiske kirker i Bruxelles.

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Indledning – Religionsbegrebets flertydighed i praksis

Det er også i dette perspektiv, at jeg ser bønnens kakofoni. Jeg ser den som et sted, hvor det individuelle og det sociale blev etableret hver for sig og forbundet på samme tid. Kakofonien blev skabt af de individuelle sprog og den fælles tid og rytme. Bønnens signifikans for deltagerne blev etableret af modsætningen mellem det individuelle og det sociale. I min undersøgelse ser jeg bønnens kakofoni som et halvt minut, der anskueliggør, hvordan gudstjenesten som helhed kan ses som individuel og social, den blev forbundet til EU, stater og til civilsamfund, og den viste det private og det offentlige som to sider af samme sag.

Ud fra dette perspektiv kan man se gudstjenesten denne mørke novemberaften i Bruxelles som et øjeblik, der blev konstitueret af det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet, hvori det særegne og det almene blev adskilt og forbundet i et historisk specifikt forhold.

1) Flertydigheden i religionsbegrebet

Det overordnede formål med afhandlingen er at vise, hvordan de europæiske kirkers organisering i EU's demokratiske opbygning kan ses som en praksis med et kulturhistorisk specifikt forhold mellem det særegne og det almene. Denne konklusion når jeg gennem en undersøgelse af, hvordan kulturhistorisk specifikke betydninger af det religiøse etablerer kirkernes praksis, og hvordan der i denne praksis etableres kulturhistorisk specifikke betydninger af det kristne og det religiøse i relation til det demokratiske og det politiske. En undersøgelse der sætter særligt fokus på, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet kan forstås ud fra relationer mellem det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige og det globale, og på, hvordan dette betydningsindhold muliggør de europæiske kirker som en praksis i EU's demokratiske system.

Når jeg, som nævnt i afhandlingens titel, undersøger *distinktionens tilsyneladende modsætning*, så er det i to betydninger: Den ene er distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse – en distinktion der både er en dikotomi mellem de to og en sammenhæng mellem dem, det vil sige, at jeg ser det som to sider af samme sag. Den anden betydning er, at distinktionen som sådan står i et modsætningsforhold til andre betydningsindhold i religionsbegrebet. Formålet med dette første kapitel er således at vise, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet er knyttet til forholdet mellem det 'private' og det 'offentlige', mellem det 'indre' og 'ydre', mellem det individuelle og det sociale. Derfor gennemgår jeg først, hvordan det kulturhistorisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet bliver forstået som distinktioner, kategorier og doktriner. Og for at underbygge pointen om det kulturhistorisk specifikke, så skitserer jeg, hvordan jeg med et begrebshistorisk perspektiv tænker et begreb som både indikator og faktor. For at belyse religionsbegrebets kulturhistorisk specifikke betydningsindhold kommer jeg derefter med eksempler på betydninger af det 'religiøse' i forhold til det 'sekulære'. Og jeg sætter fokus på de relationer, hvori religion bliver givet betydning, herunder relationer mellem borger, befolkning, samfund, stat, og til etableringen af en 'privat' zone i modsætning til 'civile' og 'sekulære' institutioner.

Disse specifikke betydninger danner baggrund for en kritisk position inden for religionsforskningen – en position som vil undersøge begrebet i sig selv, og som derfor kritiserer forskning med en tværkulturel og tværhistorisk tilgang til religionsbegrebet. Hvilket giver nogle bestemte perspektiver i undersøgelsen af de europæiske kirkers position i EU's demokratiske opbygning, perspektiver der adskiller sig fra en række undersøgelser, som tager udgangspunkt i 'religion' som en tværhistorisk størrelse. Til sidst sammenfatter jeg, hvordan denne afhandling således bygger på den antagelse, at religion er et begreb, det vil sige et koncentrat af mange betydningsindhold, at religion som begreb er både indikator og faktor – og ud fra den antagelse undersøges på den ene side hvordan disse forskellige betydninger etablerer mulighedsbetingelserne for en bestemt praksis (nemlig de europæiske kirkers organisering i EU), og på den anden side (og samtidig) hvordan der i denne praksis etableres specifikke betydninger.

En kulturelt og historisk specifik distinktion

Jeg vil begynde med at forklare, hvordan jeg forstår religion som et kulturhistorisk specifikt begreb. Og hvordan det kulturhistorisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet bliver forstået som distinktioner, kategorier og doktriner. Hermed undersøges religionsbegrebet som et begreb, der bruges i forskellige betydninger i forskellige sammenhænge.

Når mit perspektiv er, at det religiøse har kulturhistorisk specifikke betydninger, så trækker jeg på religionsforskeren Timothy Fitzgerald⁹, der skriver om distinktionen mellem det 'religiøse' og det 'ikke-religiøse' som en moderne etablering af et religiøst domæne over for andre domæner for eksempel det 'politiske'. Ligeledes bruger jeg antropologen Talal Asads¹⁰ syn på sekularisme som en politisk doktrin, hvormed det religiøse, det politiske og det sekulære ses som etableret i magtrelationer. Og jeg bruger religionsforskeren Russell McCutcheon¹¹ til yderligere at understøtte pointen om, at religion skal undersøges som en kulturhistorisk specifik kategori, hvori der indgår distinktioner mellem det private og det offentlige – og mellem det individuelle og det sociale.

Det er forskellige vægtninger af samme perspektiv, som jeg i følgende kapitler tænker sammen med praksisgrebet og de – også kulturhistorisk – specifikke relationer mellem individ, samfund, stat og globus. Det er et komplekst betydningsfelt, hvori indgår forskellige begreber. Pointen om distinktion, doktrin og kategori er en tematisering af, hvordan religionsbegrebet har forskellige, kulturhistorisk specifikke betydninger og at disse betydninger er etableret i kulturhistorisk specifikke praksisser.

Distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse er således en specifik betydning af det religiøse, som er kendetegnet ved, at det religiøse kan adskilles i en sfære for sig, og at det står i et modsætningsforhold til andre sfærer, som så kan forstås som ikke-religiøse:

"The modern distinction is based on an opposition between the religious and the non-religious. As I argued earlier, politics in the modern state is supposed to be non-religious, and religion is supposed to be non-political." (Fitzgerald 2007b, s. 221)

Fitzgerald ser distinktionen i det, at det religiøse bliver opfattet som en modsætning til det politiske, og at der i denne distinktion også ligger betydningsindhold, hvori det religiøse forstås som noget privat over for det politiske forstået som offentligt:

"The most important example of this tacit modern assumption is that 'religion' is a private non-political assent to a belief in God and a future state that is essentially separated from a public non-religious domain of 'politics'. This assumption is not always merely tacit; it is made explicit in constitutions, in the laws on freedom of religion as a right, and also in academic subjects such as philosophy, sociology and political theory." (Fitzgerald 2007b, s. 213)

Pointen med at sætte fokus på *distinktionen* er at forstå, hvordan den specifikke betydning af det religiøse er etableret i relation til lige så specifikke betydninger af andre begreber som for eksempel det politiske, det sekulære, det private, det offentlige. Som Fitzgerald skriver, så kan det politiske

⁹ "Encompassing Religion, privatized religions and the invention of modern politics" (Fitzgerald 2007b).

¹⁰ *Formations of the Secular* (Asad 2003).

¹¹ *The Discipline of Religion. Structure, meaning, rhetoric* (McCutcheon 2003).

etableres som et ikke-religiøst felt, fordi det religiøse er blevet 'aftappet' eller 'suget ud af helheden og kategoriseret som et felt for sig:

"A non-religious domain of politics, for instance, could not have been thought of unless 'religion' had been siphoned out of the totality and placed in a special essentialized category." (Fitzgerald 2007b, s. 212)

Og dermed kan man så sige som antropologen Trevor Stack¹², at religion som en kategori siger noget væsentligt om det, der forbindes med modernitet:

"[...] the category of religion has played a key role in this modern period. Religious-secular distinctions are written into the entire fabric of modern life, such that to figure out the category of religion is to figure out much of what passes for modernity." (Stack 2014)

Ligesom Asad skriver, at begrebet om det sekulære indebærer ideen om religion:

"The concept of the secular cannot do without the idea of religion." (Asad 2003, s. 200)

Det religiøse og det sekulære kan således ses som to sider af samme sag. De udelukker ikke hinanden – derimod er de hinandens forudsætninger.

At det religiøse 'aftappes' fra helheden og etableres i en særlig kategori, ser Asad som en 'sekularisme', altså som en politisk doktrin:

"Secularism as political doctrine arose in modern Euro-America. It is easy to think of it simply as requiring the separation of religious from secular institutions in government, but that is not all it is. [...] What is distinctive about "secularism" is that it presupposes new concepts of "religion", "ethics", and "politics", and new imperatives associated with them." (Asad 2003, s. 1-2)

Ved at forstå det sekulære som del af en sekularisme, det vil sige som del af en politisk doktrin, kritiserer Asad forestillingen om sekularisering som en neutral historisk proces. I stedet skal det sekulære undersøges som et begreb, der er etableret i en specifik historisk kontekst, hvori også begreberne om det religiøse og det politiske har fået en bestemt betydning.

"I am arguing that the secular should not be thought of as the space in which real human life gradually emancipates itself from the controlling power of religion and thus achieves the latter's relocation. This assumption encourages us to think of religious ideas as "infecting" the secular domain, or as replicating within it the structure of theological concepts. The concept of the secular today is part of a doctrine called secularism. Secularism does not simply valorize the human and worldly "out there" as opposed to the otherworldly; it does not simply insist that religious practice and belief be confined to a space where they cannot threaten political stability or the liberties of "free-thinking" citizens. Secularism posits a particular conception of the world ("natural" and "social") and of the problems generated by that world." (Asad 1999, 185)

I denne afhandlings kulturhistoriske perspektiv ser jeg altså religion som en kategori, der bruges i praksisser, og som muliggør praksisser. McCutcheons hypotese er, at diskursen om religion

¹² Se også Trevor Stacks artikel "'Citizens" and Their Stance toward "Religion" og hans introduktion i samme bog (Stack 2015).

Distinktionens tilsyneladende modsætning
1. kapitel – Flertydigheden i religionsbegrebet

indeholder forestillinger om det private, og at netop forestillingen om det private er forudsætning for fælles identiteter.

”I am hypothesizing that a technique for constructing large-scale social identities may well be a socio-rhetoric of privacy (along with the politico-legal fictions it helps to establish) contained in the discourse on religion, whereby zones of possible public discontent are individualized and spiritualized, and thus contained within safe zones of non-substantial and ethereal “experience,” “faith,” and “belief.”” (McCutcheon, s. 263)

Sekularisme ses som en bestemt forestilling om verden. Og ved at kalde det en doktrin ser Asad det som del af magtrelationer. Tænkt sammen med praksisgrebet kan man sige, at med *doktrin* udtrykkes, at det sekulære er del af en praksis – at det sekulære formuleres og etableres som middel i bestemte praksisser. Det ’sekulære’ og det ’religiøse’ er som hinandens modsætninger del af samme doktrin. Asad forstår det således, at det ’sekulære’ som sådan muliggør både det ’religiøse’ og det ’politiske’.

”My view is that according to the modern construction “religion” consists precisely of those representations and practices that should be distinguished by and separated from politics, and that the secular is the essential ground that enables this to be done.” (Asad 1999, s. 183)

Pointen hos Fitzgerald og Asad er, at det religiøse får betydning i distinktion til det sekulære, det politiske, det naturlige, det sociale, der overordnet forstås som ’ikke-religiøst’. Det er kulturhistorisk specifikke processer, der har muliggjort distinktionen, og det er forskellige begreber, der får deres betydning i denne distinktion. Og som derfor skal forstås netop i den sammenhæng.

”[...] the very taxons “religion” and “faith,” along with “public” and “private” and “secular” and “sacred”, are themselves constituted as a political force when used as part of either a folk or scholarly discourse, a force which brings people under a certain system of classification, credibility, and thus control.” (McCutcheon, s. 235)

Dette perspektiv modsiger også udsagn om, at der bag diskursen om religion er andre tværkulturelle størrelser som for eksempel ’det hellige’ eller ’det spirituelle’:

”[...] we must remind ourselves that behind or before this discourse [on religion] there lurks no purer, more real cross-cultural thing (i.e., faith, the sublime, spirituality, the holy, etc.)” (McCutcheon, s. 257)

Ligeledes understreger Fitzgerald, hvordan ’religion’ af mange forskere bliver behandlet som ahistorisk:

”In most publications across the humanities, whether by historians, sociologists, anthropologists or religionists, the categories ’religion’ and ’politics’ are taken as unproblematic, as though it is self-evident what is meant by these complex, contested and ambiguous terms. They are treated as generic and ahistorical, as though their meaning and the distinction between them is a natural aspect of the world.” (Fitzgerald 2007a, s. 3)

Derfor må man i stedet, som Asad skriver, spørge til kategorierne:

”How, when, and by whom are the categories of religion and the secular defined? What assumptions are presupposed in the acts of defining them? And finally, what conception of religion makes our secular moral and political practices possible?” (Asad 1999, 192-3)

I denne afhandling undersøger jeg således religion som en historisk specifik kategori.¹³ Det perspektiv står i modsætning til og udelukker at undersøge religion som et tværkulturelt og tværhistorisk fænomen. At forstå religion som en kategori betyder, at brugen af religionsbegrebet er genstand for undersøgelsen – og dermed er religion ikke forklaringen på undersøgelsen:

"The use of "religion" is therefore one's data, not part of one's explanation." (McCutcheon, s. 240)

Fælles for tematikkerne hos Fitzgerald, Asad og McCutcheon er, at kategoriseringen af det religiøse ses som del af magtudøvelse. At kategoriseringen indgår i praksisser i magtrelationer. Jeg vil især sætte fokus på, hvordan der i religionskategorien indgår distinktioner mellem det private og det offentlige og mellem det individuelle og det sociale.¹⁴

Præmissen for afhandlingen er, at det religiøse i en moderne betydning er en kategori, der består i en modsætning til det sekulære, og at denne distinktion mellem det religiøse og det sekulære er muliggjort af og muliggør en række praksisser i de moderne relationer mellem individ, samfund og stat. Og hermed er præmissen, at de to skal forstås i forhold til hinanden, og i den kontekst at de er del af moderne praksisser.

Begreber kan ikke defineres – begrebshistorisk bemærkning

Med distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse og sekularisme som doktrin indkredser jeg mit perspektiv på de kulturhistoriske specifikke betydningsindhold i begreber som religion, politik, sekularitet. For at underbygge dette perspektiv forstår jeg *begreber* med hjælp fra historikeren Reinhart Kosellecks¹⁵ begrebshistoriske metode. Jeg trækker især på pointerne om, at begreber er *koncentrater af mange betydningsindhold*, at begreber bruges i en *kamp* om at definere politiske eller sociale positioner, og at begreber er både *indikator* og *faktor*.

Undersøgelsens perspektiv på begrebet *begreb* er, at begreber er flertydige, at de 'unddrager sig definitionen':

"Begreber er altså koncentrater af mange betydningsindhold. Ordenes betydninger og det betydede kan tænkes adskilt. I begrebet sammenfalder betydninger og det betydede i den forstand, at mangfoldigheden af historisk virkelighed og historisk erfaring indgår i ords flertydighed på en sådan måde, at den kun kan begribes via dette ene ord. Et ord rummer betydningsmuligheder; et begreb forener en rigdom af betydninger. Et begreb ikke blot kan, men må altså være flertydigt: "Alle begreber, i hvilke en hel proces sammenfatter sig

¹³ I ph.d.-afhandlingen *Adskillelsens logik. En undersøgelse af sekulære kategoriseringer af religion i akademisk praksis* undersøger religionssociologen Birgitte Schepelem Johansen adskillelsen mellem det religiøse og det sekulære som historisk specifik – også ud fra blandt andre Talal Asad, Russell T. McCutcheon og Timothy Fitzgerald (Johansen 2010).

¹⁴ Religionsforskeren Naomi Goldenberg arbejder med religionskategorien ud fra det perspektiv, at positionering af 'religioner' sker ud fra en betydning af 'religioner' som på en gang *forhenværende* og *potentielle 'stater'* ved at bruge termen "vestigial states" (Goldenberg 2015).

¹⁵ "Begrebshistorie og socialhistorie" og "Om asymmetriske modbegrebers historisk-politiske semantik" i *Begreber, tid og erfaring* (Koselleck 2007).

Distinktionens tilsyneladende modsætning
1. kapitel – Flertydigheden i religionsbegrebet

semiotisk, unddrager sig definitionen; definerbart er kun det, der ikke har en historie” (Nietzsche).” (Koselleck, s. 71-72)

Derfor undersøger jeg, hvordan det religiøse bliver brugt i forskellige betydningssammenhænge. Begreber er flertydige, fordi de indgår i kampe om definitioner, kampe hvori begreberne gives nye betydninger med det formål at artikulere en bestemt forståelse af fortiden og af mulighederne for fremtiden. Koselleck skriver:

”Den semantiske kamp om at definere politiske eller sociale positioner og at opretholde eller styrke definitionernes kraft er ganske vist karakteristisk for alle krisetider, som vi kender fra skriftlige kilder. Men siden den franske revolution har denne kamp intensiveret sig og forandret sig strukturelt: Begreber tjener ikke længere blot til at sammenfatte noget foreliggende, de griber også ud i fremtiden. I stadig større udstrækning blev der dannet fremtidsbegreber, og positioner, der først kunne tilkæmpes i fremtiden, måtte først formuleres sprogligt for overhovedet at kunne indtages eller tilkæmpes.” (Koselleck s. 64)

Det bruger jeg til at underbygge mit perspektiv, således at begrebet religion ikke bare kan opfattes som en sammenfatning af noget foreliggende, derimod må man se på, hvordan det er brugt til at gribe ud i fremtiden. Det betyder, at jeg tænker religionsbegrebet som noget, der er etableret i bestemte kulturhistoriske praksisser.

Det underbygger jeg yderligere med Kosellecks formulering af, hvordan en gruppe bliver en ’politisk eller social virksom handlingsenhed’. Det er sådan, jeg ser de europæiske kirker: jeg undersøger, hvordan de etableres som en politisk virksom handlingsenhed ved hjælp af betydningsindholdet i religionsbegrebet. Jeg undersøger, hvordan kirkerne som en praksis i EU’s demokratiske system er muliggjort af bestemte sammenfatninger af det religiøse, og hvordan der i denne praksis etableres bestemte betydninger af det religiøse.

”Selv om den almindelige brug af ’vi’ og ’I’ er kendetegnende for grænsedragninger ind- og udadtil (og derfor er en betingelse for mulig handleevne), kan en ’vi-gruppe’ først blive en politisk virksom handlingsenhed ved at anvende begreber, der rummer mere end den blotte betegnelse eller benævnelse. En politisk eller social handlingsenhed kan kun konstituere sig ved at opstille begreber, hvormed den afgrænser sig og dermed udgrænser noget andet, dvs. definerer sig selv.[...] Et begreb i den her anvendte betydning betegner ikke blot handlingsenheder, det præger og skaber dem også. Begrebet er ikke blot en indikator, men også en faktor for politiske eller sociale grupper.” (Koselleck, s. 106)

Jeg bruger disse pointer fra Koselleck som baggrund for mit perspektiv på religionsbegrebet. I afhandlingen antager jeg, at religionsbegrebet kan ses som et koncentrat af mange betydningsindhold, at dets forskellige betydninger kan forstås som formuleret i kampe for politiske eller sociale positioner. At religionsbegrebet derfor kan forstås som både indikator og faktor, danner baggrund for, at jeg undersøger, hvordan religionsbegrebet betegner og skaber bestemte grupper – i denne afhandling eksemplificeret i organiseringen af de europæiske kirker. Begrebet gives specifikke betydninger i de praksisser, hvori de formuleres. Betydninger der på den ene side sammenfatter og betegner og på den anden side ’griber ud i fremtiden’ og skaber praksisser. Det er baggrunden for at jeg kan undersøge, hvordan kulturhistorisk specifikke betydninger af

religionsbegrebet både etablerer og etableres i den praksis som udgøres af de europæiske kirker i EU.

Historisk specifikt betydningsindhold

For at belyse religionsbegrebets kulturhistorisk specifikke betydningsindhold kommer jeg med eksempler på, hvad det religiøse og det sekulære har betydet. Og jeg sætter fokus på de relationer, hvori religion bliver givet betydning – herunder relationer mellem borger, befolkning, samfund, stat – og på etableringen af en privat zone i modsætning til civile, sekulære institutioner.

Det følgende er eksempler på og en tydeliggørelse af, hvad jeg mener med kulturhistorisk specifikke betydninger af det religiøse. Hvordan 'religion' har haft en anden betydning, og hvordan den moderne betydning af ordet – religion som en sfære for sig – er kulturhistorisk specifik. Formålet med afsnittet er at gøre klart, hvordan 'religion' tidligere har betegnet noget helt andet.¹⁶ Og det tydeliggør, hvordan de betydninger, der etablerer og etableres i de europæiske kirker som praksis i EU's demokrati, er kulturhistorisk specifikke. Eksemplerne viser, hvordan 'religion' har betydet noget forskelligt til forskellig tid og i forskellige sammenhænge. Og herunder også, hvordan betydningerne forandres og bliver brugt i forskellige praksisser.

Fitzgerald ser den moderne distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse i forhold til, hvordan det 'religiøse' tidligere er blevet brugt. For eksempel i 1500-1600-tallene, hvor det religiøse stod i modsætning til det sekulære – men på en helt anden måde end vi forstår det nu. Således blev 'religiøs' brugt om munke og nonner, mens andre gejstlige, som for eksempel præster, der ikke levede i klostre, var 'sekulære'.

"During the sixteenth and seventeenth centuries, and right up into modernity, the most common use of the term 'the religious' has been to refer to a special class of virtuosi within the Catholic Church – the monks, friars and nuns – as distinct from the *secular clergy*; it referred to a specialized branch of Christendom, *a status* [...] To be a secular in medieval England was not equivalent to the modern idea of the secular as non-religious." (Fitzgerald 2007b, s. 220)

På dette tidspunkt var der altså både religiøse og sekulære positioner inden for den katolske kirke. Og derfor var det 'sekulære' ikke 'ikke-religiøst' i den moderne betydning af begrebet.

"It would have been meaningless to medieval and early modern Christian subjects to have been told that the secular is non-religious. After all, in general modern usage one could not say that the secular priesthood were not 'religious', although one could have said that they were not 'the religious'." (Fitzgerald 2007b, s. 221)

¹⁶ Naomi Goldenberg pointerer således: "Der er ingen religion i Bibelen". Fordi den kategori ikke blev brugt på det tidspunkt, hvor teksterne i Bibelen blev skrevet: "Of course, biblical texts describe events, activities, laws, behaviors, and functionaries that have come to be classified under the heading of 'religion.' However, this categorization is imposed long after the creation of the texts themselves. The crux of my argument is that religion as a category and type of institution has evolved as an instrument of statecraft, as a management tool of dominant governments. In the ancient, social worlds spoken of in the Bible, religion has not yet been invented. Instead of narratives about groups and individuals interacting in arenas of life that we now differentiate as religious or secular, governmental or ecclesial, political or clerical, we are presented with stories and reports in which these distinctions have no meaning." (Goldenberg 2016).

Distinktionens tilsyneladende modsætning
1. kapitel – Flertydigheden i religionsbegrebet

'Religion' havde en anden betydning – religion betød kristendom, og der var ikke noget uden for den:

"The secular was not non-religious in the modern sense at all. It was all about religion, because religion meant Christian Truth. [...] at the beginning of the seventeenth century, this medieval synthesis was still dominant [...] When we use the term 'secular' today, as in 'secularism' and 'secularization', we are talking about an entirely different cosmology, ideology and set of dominant values." (Fitzgerald 2007b, s. 222)

At det sekulære var en del af det kristne betyder så også, at det 'politiske' ikke var et distinkt område – adskilt fra det 'religiøse':

"[...] for much of the period leading up to the eighteenth-century Enlightenment, and arguably for long after, the English term 'religion' stood for Christian Truth, usually Protestant Truth, as revealed in the Bible. And during much of the same period, 'politics' was not conceived as an independent domain separated from religion, and therefore in that modern sense was not articulated." (Fitzgerald 2007b, s. 214)

Præmissen for afhandlingens perspektiv er, at religion er et begreb og derfor flertydigt. Eksemplet med de sekulære præster viser, hvordan begrebet om det sekulære har forskellige historisk specifikke betydninger. Og ligesådan har det 'religiøse' forskellige betydninger. Hvor de religiøse i middelalderen var en måde at være kristen på – så er kristen i den moderne betydning en måde at være religiøs på. Og den forskel bruger jeg til at få øje på og fremhæve, hvad der er specifikt ved det moderne betydningsindhold.

Den private zone

Som nævnt ligger der i den moderne distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse en række komplekse betydningsrelationer mellem det indre og det ydre, det private og det offentlige, det individualiserede og det sociale. Relationer der knyttes til nationalstaten, konstruktionen af 'samfundet', forestillingen om modernitet, om det neutrale og det naturlige.

"True, the "proper domain of religion" is distinguished from and separated by the state in modern secular constitutions. But formal constitutions never give the whole story. On the one hand objects, sites, practices, words, representations – even the minds and bodies of the worshipers – cannot be confined within the exclusive space of what secularists name "religion". They have their own ways of being. The historical elements of what come to be conceptualized as religion have disparate trajectories. On the other hand the nation-state requires clearly demarcated spaces that it can classify and regulate: religion, education, health, leisure, work, income, justice, and war. The space that religion may properly occupy in society has to be continually redefined by the law because the reproduction of secular life within and beyond the nation-state continually affects the discursive clarity of that space." (Asad 2003, s. 201)

Asad ser nationalstatens struktur som et eksempel på, hvordan det religiøse i den moderne betydning bliver brugt som betegnelse i specifikke sammenhænge og situationer. Nationalstaten virker gennem kategorier, der på en gang får plads og kan reguleres, såsom religion, uddannelse, sundhed, fritid.

'Religion' får sine specifikke betydninger i de konkrete forfatninger og gennem en positionering i de konkrete struktureringer af kategorierne i nationalstaterne.¹⁷ McCutcheon ser 'religion' som en teknik, der kan skabe en social helhed i nationalstaten ved at definere en privat, asocial zone.

"In other words, "religion" is, perhaps, one of the most useful technologies of, and corollaries to, the modern nation-state; it is a technique for creating *Wholes* by imaginatively creating *holes* to contain possible dissent, restricting it within the asocial and thus safe zone of personal experience and feeling." (McCutcheon, s. 239)

Det er fra 1800-tallet, at der kan tales om adskilte felter som 'det sociale', 'stat', 'religion', 'nationaløkonomi'. At der er et *samfund*, som et sekulært legeme, som en hel befolkning. Og at den enhed er en helhed, som staten kan transformere på sine præmisser.

"What we now retrospectively call "the social," that all-inclusive secular space that we distinguish conceptually from variables like "religion," "state," "national economy," and on which the latter can be constructed, re-formed, and replotted, did not exist prior to the nineteenth century.[...] Yet it was precisely the emergence of *society* as an organized secular body that made it possible for the state to oversee and facilitate an original task by redefining religion's competence: the unceasing material and moral transformation of its entire national population regardless of their diverse "religious" allegiances." (Asad 1999, s. 185)

I den moderne, specifikke betydning af religion ligger, at det er et privat anliggende, som er adskilt fra de offentlige anliggender. Religionskategorien er dermed knyttet til forestillingen om en privat zone – således at religion som en specifik moderne disciplinerings teknik sammen med etableringen af såkaldte civile, sociale institutioner er muliggjort gennem etableringen af denne private zone med 'tro', 'mening' og 'værdier'.

"[...] *large-scale socio-political organizations such as the liberal nation-state may not have been possible without the modern disciplining concept religion and the so-called civil, social institutions made possible by the infectious presupposition of a set apart private zone of belief, meaning, and value.*" (McCutcheon, s. 261, original kursiv)

McCutcheon ser det private og det civile som historisk specifikke kategorier. Og etableringen af en privat zone er den anden del af de sociale institutioner. De er etableret sammen – i et modsætningsforhold – og som sådan muliggør de en specifik struktur – her den liberale nationalstat. Disciplineringen fungerer gennem antagelsen om eksistensen af et indre, åndeligt liv. En antagelse om, at det menneskelige materiale består af borgere med hver deres private zone, hvor forskelligheder kan rummes. McCutcheon foreslår at undersøge, hvorvidt den liberale nationalstat er afhængig af på den ene side begrebet religion og på den anden side de civile institutioner. Pointen er, at de to hænger sammen, fordi det er forestillingen om den private, indre zone, der forudsætter forestillingen om det civile rum, de civile institutioner. Det civile og sociale er netop i modsætningen til det private og det individuelle. McCutcheon opfatter hermed 'religion' som et disciplinerende begreb, fordi begrebet om religion, forestillingen om religion forudsætter forestillingen om 'en adskilt, privat zone af tro, mening og værdi'. McCutcheons argument er, at

¹⁷ Suzanne Owen og Teemu Taira undersøger, hvordan religionskategorien indgik i anerkendelsen af "The Druid Network" som en velgørenhedsorganisation i England og Wales (Owen & Taira 2015).

forestillingen om en individuel, privat zone er et middel til at organisere det sociale liv gennem kontrol af tanker – ikke kontrol af kroppen.

”However, it is the shift from organizing social life by controlling the behavior of bodies to controlling the thinking of minds and the perception of selves that most attracts my interest. Examples that bear a direct relevance for private/public and Church/State rhetorics [...] can be found [...] in the political writings of such influential early European nation-builders and political theorists as Thomas Hobbes, John Locke, and Jean Jacques Rousseau. [...] they all employ a highly individualist sociology [...] which makes it possible for them to imagine a pure, individual zone of preference and opinion which is free from the realm of fact and public intervention and thus no threat to public order.” (McCutcheon, s. 262)

Pointen er at det individualistiske standpunkt gør det muligt for Hobbes, Locke og Rousseau ’at forestille sig en ren, individuel zone, en zone, som er fri fra fornuften og fra offentlig indblanding, og som dermed ikke er en trussel mod den offentlige orden’. Det er den forestilling, der muliggør den moderne kategori religion. Og den kategori muliggør så de store sociale identiteter – som for eksempel nationalstater. Det er pointen i hans hypotese om, at religionsdiskursens retorik om privatlivet er en teknik til at konstruere ’large-scale’ identiteter, fordi den private zone kan fungere som et sted, hvor offentlig utilfredshed kan individualiseres, spiritualiseres og kategoriseres som tro og overbevisning. (McCutcheon, s. 263) Hermed sættes fokus på, hvordan den private zone ikke bare er der i forvejen, men etableres og indgår i konstruktionen af det offentlige rum og de fælles identiteter.

”Instead of presuming an inner world of faith already to exist – and thus something that political writers either attempt to recover or malign – this shift allows us to see how the rhetorical fabrication of such a zone makes certain social worlds possible, more attractive, or less legitimate.” (McCutcheon, s. 265)

Kategoriseringen af det ’religiøse’ sker i etableringen af det offentlige og det private rum. En etablering, som ifølge McCutcheon er et brud i vestlig kultur, idet det er en ændring af kontrol over kroppen til kontrol over sindet og tanken.¹⁸ Et brud der etablerer en indre verden, muligheden for et moderne trosbegreb og trosfrihed:

”Such privatization is thus one of the key techniques for taking practical and potentially explosive political differences and making them into mere opinions, choices, flavors, tastes, viewpoints, worldviews, feelings, and beliefs – all of which are banished from competing in the public forum of facts, debate, reason, organization, and action. After all, “freedom of belief” is conveniently different from “freedom of action.”” (McCutcheon, s. 239)

Dialogen mellem EU og de europæiske kirker

De specifikke betydninger danner baggrund for en kritisk position inden for religionsforskningen – en position, som vil undersøge begrebet i sig selv, og som derfor kritiserer forskning med en

¹⁸ Teologen Yvonne Sherwood nævner, hvordan religion i det offentlige rum forstås i forhold til Kants opdeling mellem ”believing, opining and knowing” (Sherwood 2011, s. 1).

tværkulturel og tværhistorisk tilgang til religionsbegrebet. Som McCutcheon skriver, skal man gøre *brugen af 'religion'* til del af data – ikke til del af forklaringen. Det giver nogle bestemte præmisser for undersøgelsen af de europæiske kirkers position i EU's demokratiske system. Præmisser der adskiller sig fra de undersøgelser af kirkerne, hvor religion defineres som et ahistorisk fænomen. For eksempel bliver kirkerne undersøgt ud fra et perspektiv, hvori 'religion' og 'politik' er faste definitioner i sig selv – tilsyneladende uafhængige af hinanden. Fokus er dermed på definitioner – ikke på det historisk specifikke, og på det entydige – ikke på det flertydige. I en artikel om lovgivningsprincipperne i EU skrevet af juristen Norman Doe¹⁹ lyder den første sætning således:

"Law is a place where religion and politics meet." (Doe, s. 147)

Og religionssociologen Jean-Paul Willaime²⁰ artikel om sekularitet i EU indledes som følger:

"At the heart of Europe's identity as a civilisation there is a tension between politics and religion, and a resolution of this tension through law and the politics of religious conflict." (Willaime, s. 23)

I den forskning forstås religion og politik, som størrelser der mødes, hvor de har deres betydning, før de mødes. I mit perspektiv derimod, hvor fokus er på, hvordan de får betydning i forhold til hinanden, ville jeg formulere det således, at lovgivning kan ses som et sted, hvor 'religion' og 'politik' bliver etableret. Ligeledes forstås religion som noget uforanderligt, noget i sig selv, der kan indgå i relation til politik, når politologen François Foret²¹ skriver:

"Political and religious institutions are searching for the basis of a new relationship as both are facing the decrease of their social bases at all territorial (local, national, European) and functional levels." (Foret, s. 38)

Det religiøse og det politiske søger her et nyt grundlag for relationer, de bliver ikke set som etableret i relation til hinanden. 'Religion' bliver hos Foret set som en størrelse, der kan handle, reguleres og have indflydelse:

"The way religion acts in communication spaces which remain overwhelmingly national, how its normative pretensions are regulated and the degree of its influence on political behaviour are parameters for evaluating the existence of 'European cultural codes' beyond differences of values, identities and traditions." (Foret, s. 42)

Og omvendt bliver religion set som noget, lande har forholdt sig til på forskellig måde, men ikke forstået som del af en historisk etableringsproces.

"The different ways in which countries have related to religion have affected their nation-building process and their progress to democracy. In several countries, political autonomy has been achieved without any excessive conflict with the dominant religion." (Willaime, s. 26-27)

I en undersøgelse af, hvordan Europa og europæisk identitet bliver diskuteret i forhold til religion, dekonstruerer sociologen Benoît Challands²² forestillingen om Europa og det europæiske politiske projekt, mens religionsbegrebet fremstilles som ahistorisk:

¹⁹ "Towards a 'Common Law' on Religion in the European Union" (Doe 2009).

²⁰ "European Integration, Laïcité and Religion" (Willaime 2009).

²¹ "Religion: a Solution or a Problem for the Legitimation of the European Union?" (Foret 2009).

²² "From Hammer and Sickle to Star and Crescent: the Question of Religion for European Identity and a Political Europe" (Challand 2009).

”After all, religions have always been and remain one way to answer common metaphysical questions that human beings ask about their fate and lives. Religion can therefore serve as a bridge between social groups and should not automatically be read in a negative manner.”
(Challand, s. 76)

I Challands undersøgelse forstås ’religioner’ som noget uforanderligt og tværkulturelt, som er kendetegnede ved at give svar på almene spørgsmål, og som kan forbinde sociale grupper. Det ’ikke nødvendigvis negative’ er således, at religion er almenmenneskeligt og tværhistorisk og dermed en mulig bro mellem sociale grupper. At religioner opfattes som uforanderlige ses også i etnologen Peter Jan Margrys²³ undersøgelse af, hvordan det ’kristne’ bruges til at skabe en fælles europæisk identitet. Heri bliver det ’kristne’ tænkt som en sfære for sig, adskilt fra for eksempel det kulturelle:

”Although the established churches have never related well to the spirit of the Enlightenment, humanism, secularism and the deeply-felt individual autonomy in the European democracies, signs can nonetheless be seen that both the monotheistic religions, Christianity and Islam, are culturally adapting, [...]” (Margry, s. 15)

Hvis man forstår sekularisme som en doktrin, så kunne man derimod sige at de etablerede kirker netop er etableret i en sekularistisk adskillelse fra det demokratiske, og på den måde er de faktisk relateret til demokratiet. Men som Margry her fremstiller det, forstås kirkerne i sig selv ikke som etableret i specifikke historiske praksisser.

Min pointe er, at denne afhandling har et andet udgangspunkt end disse undersøgelser. Fælles for de ovennævnte eksempler er, at religionsbegrebet ikke bliver anskuet historisk, at religionskategorien ikke bliver set som historisk specifik, at det ’religiøse’ ikke bliver set som del af en sekularistisk doktrin. Udgangspunktet er ikke begrebshistorisk, og præmissen er ikke at se ’religion’ som et begreb med en specifik historie. Disse undersøgelser leverer dermed et modbillede til denne afhandlings perspektiv.

Præmisser for undersøgelsen

På et overordnet plan ser jeg begreber som koncentrat af betydningsindhold – og dermed ikke som definerbare. Det jeg undersøger i kirkernes praksis er, hvordan specifikke betydninger af det religiøse etableres og etableres i praksis gennem distinktioner mellem det religiøse og det ikke-religiøse, mellem det private og det offentlige, mellem tro og handling, gennem doktriner om relationer mellem stat, samfund og individ, og gennem kategoriseringer i lovgivning og videnskab.

Jeg undersøger, hvordan forskellige begreber er blevet og bliver brugt i praksisser, i bestemte sammenhænge, med bestemte mål og som bestemte midler. Jeg undersøger, hvordan distinktionens kategorier muliggør de europæiske kirkers position og praksis i EU’s demokratiske system. Jeg viser, at det er de specifikke betydninger i religionsbegrebet, der muliggør kirkerne som en moderne demokratisk praksis. Og disse betydninger er samtidig knyttet til specifikke struktureringer omkring ’individ’, ’samfund’, ’stat’, ’globus’ – og relationer herimellem. En præmis for undersøgelsen er at

²³ ”Memorialising Europe. Revitalizing and Reframing a "Christian" Continent” (Margry 2008).

Distinktionens tilsyneladende modsætning
1. kapitel – Flertydigheden i religionsbegrebet

se distinktionen som betingelse for praksisser, hvori netop indgår disse historisk specifikke relationer mellem det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige, det globale.

Fitzgerald placerer selv sit arbejde i en position inden for *religious studies*, som kalder sig *critical religion*. Fordi han i sin forskning forholder sig kritisk til religionsbegrebet i sig selv og til, hvordan det bliver brugt i specifikke magtrelationer. Ligeledes er det kendetegnende for Asad og McCutcheon, at de er kritiske i forhold til henholdsvis antropologiens og religionsvidenskabens tilgang til religionsbegrebet. De sætter fokus på, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet er historisk specifikt. Det er på den baggrund, at jeg undersøger de europæiske kirkers position i EU – fordi de kan ses som en praksis, der er muliggjort af dette historisk specifikke betydningsindhold. Man kan sige, at kritikken af en definitorisk tilgang til religionsbegrebet er vigtig, netop fordi det har en betydning, hvordan begreberne bruges. Det er jo en pointe, at begrebet netop ikke bare er en indikator, men også en faktor.

”*Secularism – and beyond* – Nej! Der er ikke noget ’beyond’ secularism – for sekularismen er sket, den er den måde, hvorpå vi ser verden. Vi kan ikke komme ud over den. Den har fundet sted og vi kan ikke rulle den tilbage.” (Min gengivelse og oversættelse.)

Sådan indledte McCutcheon sit oplæg på konferencen *Secularism – and beyond* i København 2007. Dermed understregede han, at sekularisme ikke er noget, man kan vælge til eller fra. Derimod er de kategorier, der indgår i sekularisme – det ’religiøse’, det ’politiske’, det ’sekulære’ – det er kategorier, som former den moderne vestlige verden, og som den moderne vestlige verden derfor heller ikke kan undslippe²⁴.

Derfor er det en pointe i denne afhandling at undgå at skrive, hvad religion *ikke* er. I stedet handler den om, hvad religion *er* – nemlig et begreb med mange betydninger, som er til diskussion, og som er del af kampe om positioner. Så selvom definitioner på religion ikke er med i forklaringerne i afhandlingen, så er de med som data.

²⁴ Se også *The Sacred Is the Profane: The Political Nature of “Religion”* (Arnal & McCutcheon 2012).

2) De europæiske kirkers ekskluderede, eksklusive position

Formålet med dette kapitel er at vise, hvordan det kulturhistorisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet er en mulighedsbetingelse for de europæiske kirker som en praksis. Hvordan det 'religiøse' placeres i EU's demokratiske opbygning, og hvordan specifikke betydninger af det religiøse etablerer en bestemt praksis. En praksis der er kendetegnet ved sin unikke position i EU's demokratiske opbygning – på en gang ekskluderet og eksklusiv.

Udgangspunktet er at se distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse som en mulighedsbetingelse for bestemte praksisser. Jeg bruger eksemplet fra middelalderen som et modbillede – i middelalderen var de religiøse en betegnelse for dem, der levede i klostre, og de sekulære var derimod de præster, der levede uden for klostrene. Og alle forholdt sig til kristendommen som sandhed. I den moderne betydning af det religiøse forstås alle de kristne i middelalderen som religiøse. Min pointe er at få blik for, hvordan den moderne betydning af det religiøse netop er moderne og indgår i bestemte relationer. For eksempel i McCutcheons hypotese om 'religion' som en moderne teknik i nationalstater. Det religiøse bruges som huller (*holes*), hvori noget placeres, så resten kan blive et hele (*wholes*). Altså at de private zoner der skabes, de skaber samtidig muligheden af det offentlige. Jeg ser de europæiske kirkers position ud fra et begrebshistorisk perspektiv, hvor det religiøse etablerer kulturhistorisk specifikke positioner. Jeg undersøger, hvad der kendetegner en sådan position.

Afhandlingen handler om kirkerne som en praksis, der er kendetegnet ved, at det universelle og det særegne forudsætter hinanden i mål og midler. Og om, hvordan denne praksis er muliggjort gennem specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet. I forhold til det universalistiske og det særegne så ser jeg i dette kapitel på, hvordan kirkerne bliver placeret i en ekskluderet position. Som samtidig er eksklusiv. Jeg viser, hvordan kirkernes særegne position bliver etableret gennem distinktioner mellem det religiøse og det ikke-religiøse, mellem det individuelle og det samfundsmæssige, mellem det teokratiske og det demokratiske. Dermed vises både de kulturhistorisk specifikke betydninger af det religiøse, og hvordan kirkerne har en specifik position i EU's demokratiske system. Fitzgerald skriver, at forfatninger er et af de steder, hvor distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse sker – og det er EUF-Traktatens²⁵ Artikel 17 om kirker i medlemsstaterne et eksempel på:

”Artikel 17 EUF: Respekt for kirkers og konfessionsløse organisationers status

1. Unionen respekterer og må ikke anfægte den status, som kirker og religiøse sammenslutninger eller samfund har i medlemsstaterne i henhold til national lovgivning.
2. Unionen respekterer ligeledes den status, som filosofiske og konfessionsløse organisationer har i henhold til national lovgivning.
3. Unionen opretholder en åben, gennemsigtig og regelmæssig dialog med disse kirker og organisationer i anerkendelse af deres identitet og specifikke bidrag.” (EUF-traktaten)

²⁵ EUF-traktaten er forkortelse for *Traktaten om Den Europæiske Unions Funktionsmåde*. EUF-traktaten er del af EU's traktatgrundlag, som EU's regler skal være i overensstemmelse med (Folketingets EU-Oplysning).

Artiklen²⁶ blev diskuteret i forbindelse med udkastet til en forfatning for EU, og her blev der fremsat en række ændringsforslag. Disse ændringsforslag bruger jeg som en slags katalog over, hvordan det religiøse bliver separeret fra det ikke-religiøse i en moderne forfatning. Det kulturhistorisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet bliver brugt i opbygningen af et demokratisk system – og etablerer dermed mulighedsbetingelser og rammer for kirkernes position i dette system. I formuleringen af Artikel 17 og i argumenterne mod den finder jeg, hvad det er, der kendetegner kirkernes position. Modargumenterne viser, hvad der er kendetegnende ved positionen, og hvordan den er spændt ud i relation til det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige og det globale. Og hvordan kirkerne netop positioneres i en sfære for sig, en privat zone, som står i et specifikt forhold til det offentlige.

Ændringsforslagene blev formuleret som del af Det europæiske Konvents²⁷ arbejde i 2002-3 med et udkast til en forfatning for EU. Forfatningen blev ikke vedtaget, men Artiklen blev indskrevet i Traktaten for den Europæiske Unions Funktionsmåde, og dermed er den en mulighedsbetingelse for de europæiske kirkers position. Ændringsforslagene²⁸ blev fremsat af Konventet, hvis medlemmer var udpeget blandt andet fra EU's medlemsstats parlamenter og EU-Parlamentet. Til denne Artikel blev der stillet 44 ændringsforslag af 83 forslagsstillere. Nogle forslag blev stillet af en enkelt person, mens andre blev stillet af over tyve personer. I 30 af forslagene er der tilføjet en forklaring på ændringerne, som i nogle tilfælde er en enkelt sætning, andre er på en halv side. Der er 21 forslag, der går ud på, at Artiklen slettes i sin helhed, mens 6 forslag går på alene at slette paragraf 3 i Artiklen. De resterende 17 er forslag til omformuleringer af Artiklen. Ændringsforslagene viser gennem deres argumenter mod Artiklen, hvordan kirkernes særegne position er etableret i relationer mellem individ, samfund, stat og globus – og gennem distinktioner mellem det religiøse og det ikke-religiøse, det politiske, det sekulære.

I formuleringen af Artiklen kategoriseres de parter, som EU skal være i dialog med. De europæiske kirker bliver positioneret i Artiklen, så de er en ud af fem kategorier, som skal være i dialog med EU: 'kirker', 'religiøse sammenslutninger', 'religiøse samfund', 'filosofiske organisationer' og 'konfessionsløse organisationer'. Gennem disse kategorier bliver kirkerne positioneret sammen med – og adskilt fra – det religiøse, det filosofiske og det konfessionsløse. Samtidig ligger der i Artiklens overskrift en anden opdeling, idet overskriften forkorter de fem kategorier til 'kirker og konfessionsløse organisationer'. Det kan forstås sådan, at 'kirker' refererer til første paragraf – om kirker og religiøse sammenslutninger eller samfund, mens 'konfessionsløs' refererer til paragraf 2. Dermed bliver 'kirker' gjort til overskrift for religiøse sammenslutninger og samfund. Et ændringsforslag foreslår, at overskriften omformuleres til 'Kirkers, konfessionelle og konfessionsløse organisationers status' (Vytėnis Povilas Andriukaitis) med den begrundelse, at

²⁶ Artiklen har været nummereret forskelligt, mens ordlyden var uændret. I forbindelse med Konventets arbejde hed den således Artikel 51. I denne afhandling henviser jeg til den som Artikel 17.

²⁷ Oplysninger om konventet er hentet fra *Det Europæiske Konvents resultater*, som ligger på EU's officielle hjemmeside europa.eu.

²⁸ Ændringsforslag til teksten i forfatningen er samlet på hjemmesiden *Det europæiske Konvent: Ændringsforslag til teksten til artiklerne i traktaten om indførelse af en forfatning for Europa*. Forfatningens første del. Artikel 51 [daværende nummerering]: 'Kirkers og konfessionsløse organisationers status'. Jeg henviser til navn på forslagsstilleren – eller det første navn, hvis forslaget er fremsat af flere personer. (Ændringsforslag 2003).

overskriften ellers er snævrere end det, Artiklen omhandler. I den formulering er 'kirker' så positioneret uden for det 'konfessionelle'. Et alternativ til det er forslaget om, at overskriften skal være 'Konfessionelle og konfessionsløse organisationers status' (Maria Berger m.fl.). Hermed bliver 'kirker', 'religiøse sammenslutninger' og 'religiøse samfund' positioneret som 'konfessionelle'. Kirkernes position bliver set i forhold til det 'religiøse': de er både positioneret sammen med det religiøse, adskilt fra det religiøse og som overskrift for det religiøse. I andre ændringsforslag bliver forskellige andre kategorier brugt. For eksempel et som nævner 'spørgsmål om religion og tro' (Jens-Peter Bonde).

De fem kategorier er altså til diskussion – både med hensyn til antal og med hensyn til indhold. I ændringsforslagene argumenter bliver 'kirker' og 'organisationer' diskuteret i forhold til individuelle og kollektive rettigheder, civilsamfundet og forholdet mellem EU og medlemsstaterne. Dermed ses, hvordan kirkernes praksis er etableret i relationer mellem individ, samfund og stat – og gennem distinktioner mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Positionen kan forstås som spændt ud mellem rettigheder, samfund, stat og Union.

Retten til religionsfrihed

Artiklen bliver også diskuteret i forhold til retten til religionsfrihed. Det foreslås således, at Artiklen slettes med den begrundelse, at religionsfriheden er sikret gennem tre artikler i Chartret om Grundlæggende Rettigheder:

"Article 10, paragraph 1 of the Charter of Fundamental Rights includes sufficient provisions on the subject: "1. Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion. This right includes freedom to change religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or in private, to manifest religion or belief, in worship, teaching, practice and observance." In addition, article 21 of the Charter prohibits discrimination on the basis of religion. Article 22 states further that the Union shall respect religious diversity."
(Esko Helle)

I et andet forslag uddybes det, at Artiklen skal slettes, fordi det ikke er nødvendigt i en særlig artikel at nævne, at EU skal respektere kirker og organisationers status. Fordi den allerede er sikret i chartret om grundlæggende rettigheder, hvor religionsfriheden, som også omfatter udøvelsen af religion, hævdes.

"Die Religionsfreiheit, die durch die Grundrechtecharta gewährleistet wird, umfasst auch die individuelle und kollektive Religionsausübung. In diesem Umfang wird auch der Status, den die Kirchen und religiösen Vereinigungen oder Gemeinschaften sowie die weltanschaulichen Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, geachtet. Die Notwendigkeit, diesen Schutz darüber hinaus zu auszuweiten, ist nicht erkennbar." (Sylvia-Yvonne Kaufmann)

Disse forslagsstillere sætter hverken spørgsmålstejn ved, om kirkernes og organisationernes status skal respekteres, eller om der skal være religionsfrihed, men de mener, at den er sikret gennem andre artikler. Den førstnævnte forslagsstiller uddyber sin begrundelse for, at Artiklen skal slettes,

med en problematisering af, at Artiklen giver kirkerne og de religiøse organisationer en privilegeret status i forhold til andre rettigheder.

”The special status given to churches and religious organizations gives them a continued right to infringe the basic rights and liberties of citizens.” (Esko Helle)

Som eksempel på at basale rettigheder krænkes nævnes, at kirker og religiøse organisationer ikke ligestiller mænd og kvinder:

”[a] large majority of religious organizations and churches do not recognize equality between men and women in the way they work.” (Esko Helle)

Her er argumentet altså, at Artiklen sætter kirkernes og organisationernes rettigheder *over* basale borgerrettigheder.

Modstanden mod Artiklen udtrykker en modstand mod den position, som kirkerne og organisationerne bliver givet. Argumentet er, at *EU's charter om grundlæggende rettigheder* giver enhver ret til individuel og kollektiv religionsudøvelse, og at det også omfatter kirkerne og organisationerne. Derfor behøver deres status i sig selv ikke at blive beskyttet yderligere. Dermed har kirkerne fået en særlig position gennem denne artikel. Artiklen etablerer en position for kirkerne og organisationerne, som de ikke har i kraft af retten til religionsfrihed alene. En position der ses i forhold til retten til religionsfrihed – men som samtidig giver kirker og organisationer en anden status end de som 'enhver' har gennem religionsfriheden.

Kirkernes position i forhold til civilsamfundet

Kirkernes særlige position bliver også etableret i forhold til civilsamfundet. Fordi det er til diskussion, hvorvidt kirkerne og organisationerne er del af civilsamfundet eller ej. De fem kategorier, som Artiklen drejer sig om, nemlig 'kirker', 'religiøse sammenslutninger', 'religiøse samfund', 'filosofiske organisationer' og 'konfessionsløse organisationer', eksisterer som anerkendte subjekter i medlemslandene – spørgsmålet er, hvor de skal placeres i EU's demokratiske struktur. Og argumenterne i ændringsforslagene viser, at placeringen af disse kategorier ikke er entydig, men derimod er til diskussion. Flere forslagsstillere mener, at Artiklen skal slettes med den begrundelse, at kirkerne er del af civilsamfundet. I et forslag betones således, at kirkerne og organisationerne allerede er omfattet af Traktaten, fordi de er del af civilsamfundet:

”Als Teil der Zivilgesellschaft werden die Kirchen und Gemeinschaften bereits von Art. 34 Abs. 3 erfasst.” (Sylvia-Yvonne Kaufmann)

I et andet forslag kritiseres det, at kirker og konfessionsløse organisationer omfattes af en artikel for sig. Her er argumentet, at de kunne inkluderes i Artikel 34 på linje med repræsentative sammenslutninger og civilsamfundet:

”We take a critical view as regards the need for a separate article in the Constitution concerning churches and non-confessional organisations. In our view, these could well be included in Article 34 paragraph 3, together with representative associations and civil society.” (Teija Tiilikainen m.fl.)

Og det foreslås yderligere, at hvis Artiklen ikke slettes, så bør det tilføjes, at dialogen skal være ikke bare ”regelmæssig”, men også ”åben” og ”gennemsigtig”. Det gøres med henvisning til, at det er

formuleringen i forbindelse med dialogen mellem EU og civilsamfundet. Det er to forskellige opfattelser, der kommer til udtryk i de to ændringsforslag. Enten at kirkerne og organisationerne ses som del af civilsamfundet, eller at de ses som parallel til repræsentative foreninger og civilsamfundet. Et tredje standpunkt er, at de filosofiske og konfessionsløse organisationer hører under civilsamfundet:

”The status of philosophical and non-confessional organisations should be included in the article dealing with civil organisations.” (Jozsef Szajer)

Et standpunkt der indebærer, at kirker, religiøse sammenslutninger og samfund stadig skal have deres egen artikel.

I udkastet til forfatningen er der formuleret en dialog mellem EU på den ene side og repræsentative organisationer og civilsamfundet på den anden side. De nævnte ændringsforslag berører spørgsmålet om, hvorvidt kirkerne og/eller organisationerne hører ind under samme kategori som civilsamfundet. Her er der ikke modstand mod, at kirker og organisationer som sådan er i dialog med EU. Ændringen handler om positionen i forhold til civilsamfundet. Og det tredje forslag udtrykker en differentiering mellem på den ene side kirker og religiøse organisationer med egen artikel om dialogen og på den anden side de filosofiske og konfessionsløse organisationer som del af civilsamfundet.

Pointen er, at i disse ændringsforslag opfattes kirker som parter, der gerne skal høres, og som EU kan have en dialog med, og i to af forslagene som del af civilsamfundet – ikke som et selvstændigt område. Forholdet mellem på den ene side kirker og religiøse organisationer og på den anden side den demokratiske opbygning – det er noget, der formuleres i en historisk specifik kontekst. Det kan ikke forstås som noget ahistorisk eller tværkulturelt, eller noget på forhånd givet, det er derimod en proces, hvor forskellige opfattelser brydes. Det er i denne diskussion, at kirkernes position i forhold til de lovgivende institutioner formuleres, og dermed her at mulighedsbetingelserne for kirkernes praksis etableres.

Unionen og medlemsstaterne

Ligesom kirkernes position bliver diskuteret i forhold til borgerrettigheder og civilsamfund, er der en diskussion omkring forholdet mellem kirker, organisationer, nationer, stater og EU. Her kan man igen se, hvordan kirkernes position bliver etableret i forhold til historisk specifikke relationer mellem lovgivende institutioner. Forholdet mellem medlemsstaterne og EU er præsent i Artiklen, fordi den handler om, at EU skal respektere den status, som kirker, religiøse sammenslutninger og samfund, filosofiske og konfessionsløse organisationer har i medlemsstaterne i henhold til *national* lovgivning. Spørgsmålet om dette forhold mellem medlemsstater og EU bliver også tematiseret i ændringsforslagene.

På den ene side er argumentet, at det nationale allerede er respekteret i andre paragraffer og artikler:

”Member States have various traditions and practices as concerns the relationship between church and state. Article 1 of the Constitution [...] ensures that the Union respects national

identities. Article 9 ensures the Union's respect of the very different national legal traditions and constitutions.” (Andrew Duff m.fl.)

Artiklen anses altså for at være overflødig, fordi kirkers og organisationers *nationale* status er dækket af paragraffer om *nationale* identiteter og *nationale* retlige traditioner. På den anden side handler nogle ændringsforslag om, at det skal understreges tydeligere, at der er tale om et nationalt og medlemsstatsligt anliggende. For eksempel foreslås det, at Artiklen omformuleres til, at EU skal respektere og ikke anfægte:

”the right of Member States to provide under national law a special status of churches and religious associations and communities.” (Maria Berger m.fl.)

Her bliver den specielle status gjort til *medlemsstaternes ret*. Fokus bliver flyttet fra kirkers og organisationers status til medlemsstaterne. Ligeledes foreslås en tilføjelse om, at Unionen skal respektere, at det kun er medlemsstaterne og menneskerettighedsdomstolen i Strasbourg, der kontrollerer de europæiske kirker (Bonde m.fl.). Og en anden foreslået tilføjelse er:

”This treaty does not interfere in any question on matters of religion and belief in the member states.” (Jens-Peter Bonde)

Fælles for forslagene er opfattelsen af, at kirker og organisationer skal have en status, der er fastlagt nationalt. Det gælder både dem, der mener, at denne status allerede er sikret – og dem, der mener det skal understreges. Man kan sige, at denne diskussion står i modsætning til diskussionen om religionsfrihed. Fordi ændringsforslagene vedrørende religionsfrihed indebærer, at kirkers og organisationers status hører til under EU, mens forslagene vedrørende det nationale derimod understreger, at det er et nationalt anliggende.

Pointen er, at kirkernes status også bliver til i specifikke relationer mellem medlemsstater og EU. Den position, som kirkerne har, er dermed spændt ud mellem sikringen af individuelle og kollektive rettigheder, civilsamfundet og medlemsstater.

Organisering af demokratiet

I nogle ændringsforslag argumenteres der i forhold til det ’demokratiske’ og det ’sekulære’. Her bliver der opstillet modsætningsforhold mellem på den ene side det ’demokratiske’, det ’sekulære’, frie og ansvarlige individer – og på den anden side det ’teokratiske’, det ’teologiske’, det ’filosofiske’ og de religiøse fællesskaber.

Et forslag er således, at Artiklens afsnit 3 enten skal slettes, eller at der skal være en tilføjelse om ’Respekt for EU’s sekularitet’:

”Respect de la laïcité de l’Union.”: ”Le dialogue que l’Union maintient avec les Eglises et les associations et communautés religieuses ainsi qu’avec les organisations philosophiques et non confessionnelles, doit se faire dans le respect du caractère profondément laïc de l’Union européenne.” (Jacques Floch)

Altså at ’Unionens dialog med kirkerne, de religiøse sammenslutninger og samfund, de filosofiske og konfessionsløse organisationer bør finde sted i respekt for den Europæiske Unions grundlæggende sekulære karakter.’ I dette forslag er argumentet, at EU i sig selv har en ’sekulær’ karakter, og at dialogen med kirkerne og organisationerne skal foregå i respekt for den. Det er

eksempel på en karakteristik af EU, mens andre forslag argumenterer ud fra, hvad EU netop *ikke* er. Således bliver teologi og filosofi udpeget som værende uden for Unionens kompetenceområde:

"The Union does not have, and the Convention is not seeking, a competence in the fields of theology or philosophy." (Andrew Duff m.fl.)²⁹

I forfatningsudkastet var Artiklen placeret i den del, der handlede om *The democratic life of the Union*. Det indgår i nogle af ændringsforslagenes formuleringer, som også er definitioner på modsætningsforhold:

"This title is about democracy not theocracy." (Andrew Duff m.fl.)

Et andet modsætningsforhold sættes op i det følgende forslag med et argument om, at 'det europæiske fællesskab ikke er en sammenstilling af religiøse fællesskaber, men en sammenhængende helhed af frie og ansvarlige individer'. Her er modsætningen altså mellem på den ene side 'religiøse' fællesskaber og på den anden side frie og ansvarlige 'individer':

"[...] la société européenne n'est pas une juxtaposition des communautés religieuses, mais un ensemble cohérent d'individus libres et responsables." (Oğuz Demiralp)

Disse ændringsforslag udtrykker et synspunkt på, hvad Unionen *skal* være – nemlig 'demokratisk', 'sekulær' og bestående af 'frie og ansvarlige individer'. Det fremhæves også, hvad Unionen *ikke* skal være – nemlig 'teokratisk', 'teologisk' og 'filosofisk' og bestående af 'religiøse fællesskaber'. Det er modsætningspar, som bruges i argumentet mod Artiklen. Det vil sige, at Artiklen her opfattes som det modsatte af demokrati, individuel frihed og sekularitet. Artiklen er for disse forslagsstillere en anledning til at advare mod 'teokrati' og at advare mod, at 'religiøse fællesskaber', 'teologi' og 'filosofi' bliver del af forfatningen. De opfatter altså Artiklen som udemokratisk, hvilket står i modsætning til, at Artiklen var placeret i forfatningsudkastets afsnit om Unionens demokratiske liv.

I ændringsforslagene ses kirkernes og organisationernes position i forhold til det 'demokratiske'. Overskriften om 'Unionens demokratiske liv' er ikke blevet overført fra forfatningsudkastet til Traktaten, men 'deltagelsesdemokrati' er med – ikke som del af traktatteksten – men som en 'forklarende overskrift' for EU's dialog med civilsamfundet (EU-traktaten). Forslagene om, at kirkers og konfessionsløse organisationers dialog med EU bør høre under artiklen om civilsamfundet, er således også del af en diskussion om, hvordan kirker og organisationer er del af den demokratiske struktur.

Man kan sige, at alle forslagene handler om, hvordan kirkerne og organisationerne bliver etableret i en forfatning eller traktat. Og de viser, hvordan der bliver etableret en specifik position i specifikke relationer til rettigheder, civilsamfund, stater og EU. Der er altså en konkret problematisering af relationerne mellem kirker og EU's institutioner ud fra et særligt fokus på det demokratiske. Samtidig kan man sige, at alle forslagene på forskellig måde berører spørgsmålet om, hvilken karakter relationerne mellem kirker og EU's institutioner skal have.

Argumentet om at kirkernes og organisationernes status allerede er dækket af artiklen om civilsamfundet – som også indeholder formuleringen om en 'åben, gennemsigtig og regelmæssig dialog' med EU-institutionerne – viser, at disse kirker og organisationer kan ses som del af

²⁹ Dette og det næste citat er hentet fra to forskellige ændringsforslag. Det første er fremsat af Duff sammen med 3 andre medlemmer, mens det andet har 22 forslagsstillere.

civilsamfundet. Det er muligt at se dem i denne position. Man kan sige, at forslagene understreger, at kirker og organisationer kan ses som del af den demokratiske opbygning. Og når en forslagsstiller kritiserer Artiklen for at privilegere kirkernes status på bekostning af basale borgerrettigheder, så er det et udsagn om, hvordan forholdet bør være mellem organisationer og borgere. I udsagnet om at det europæiske samfund består af frie og ansvarsbevidste individer og ikke religiøse fællesskaber, så er det netop en understregning af, hvilken position der bør være den privilegerede. Og når forholdet mellem medlemsstater, EU og Menneskerettighedsdomstolen tematiseres, er det også en diskussion om, hvem der har kompetencen til at blande sig i hvilke anliggender. Det er således en diskussion af forholdet mellem borgere, organisationer, stater og unioner.

Ændringsforslagene handler om, hvordan kirkerne udpeges til at være partnere i en dialog med Unionen. Og hvordan denne udpegning opfattes og karakteriseres. Det er samtidig en opridsning af rammerne for den bestemte position som partner i dialogen. Og det er dermed en aftegning af de mulighedsbetingelser, som udpegningen af positionen giver for kirkerne og organisationerne.

En kulturhistorisk specifik positionering af 'kirker'

Artikel 17 og argumenterne i ændringsforslagene er eksempler på, hvordan det 'religiøse' bliver etableret i EU's demokratiske opbygning. Og hvordan specifikke betydninger af det religiøse etableres i konkrete argumenter omkring formuleringer af forfatningen og traktaten. Et specifikt betydningsindhold som udgør en mulighedsbetingelse for kirkernes position i relation til EU. Perspektivet på ændringsforslagene er det historisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet. At der sker en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse, at sekularisme ses som en politisk doktrin, og at kategoriseringer af 'religion' sker i magtrelationer. Jeg sætter fokus på, hvordan disse betydninger muliggør kirkernes praksis, og i ændringsforslagene finder jeg netop distinktioner, doktriner og kategoriseringer af det religiøse, det sekulære, kirke, stat, det demokratiske, om rettigheder og frihed, det individuelle, det nationale.

Kirkernes og organisationernes position og deres praksis er ikke forment af enighed og entydighed. Deres position er muliggjort på en baggrund af polemisk diskussion. Og mulighedsbetingelserne for deres praksis indeholder uenighed og en kamp om definitioner. En kamp om det helt grundlæggende for deres praksis, nemlig om deres position i den demokratiske opbygning, om de har ret til at have den position, og hvordan den skal formuleres. Argumenterne handler om, hvorvidt det kirkelige og det religiøse ses som noget positivt eller negativt – og hvorvidt det ses som noget, der hører til i demokratiet eller netop ikke gør det. Eller *hvordan* det hører til i demokratiet. Der er forskellige opfattelser af, hvordan det religiøse skal positioneres i forhold til EU. Hvis det religiøse er udgrænset fra det 'politiske' eller 'aftappes totaliteten', som Fitzgerald siger, så viser ændringsforslagene forskellige versioner af, hvor det 'religiøse' skal placeres i forhold til det 'politiske'.

Argumenterne opridser kirkernes position og handlerum. Det skal forstås som både begrænsning og etablering af handlerum. Dialogen med EU er del af kirkernes praksis, og den er muliggjort af netop disse betydninger af det 'religiøse'. Den position, som etableres i Artiklen, er

kun mulig gennem en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Og i argumenterne kan man se, hvordan den plads, som kirkerne og organisationerne har i dialogen, skabes. Pladsen bliver kantet af – så at sige. Med argumenterne skubbes og mases med, hvordan positionen får plads, hvordan den kan udfolde sig, og hvor den begrænses. Positionen er på en gang begrænset og giver muligheder. Som jeg også senere kommer ind på i kapitlet om afhandlingens praksisgreb, kan man se, hvordan kirkerne og organisationerne formes udefra i en bestemt subjektivitet, men netop som et subjekt.

Jeg har vist, hvordan de fem kategorier diskuteres. Ved hjælp af ændringsforslagene har jeg vist, hvordan deres særlige position bliver formet gennem specifikke kategorier. Der er tale om historisk specifikke formuleringer og udpegninger af bestemte subjekter som partnere i dialogen med Unionen. Disse subjekter bliver kategoriseret som *noget andet* end Unionen. Kirkerne og organisationerne er netop ikke stat eller union. De er en anden *part* i en relation. Et forhold som også er flertydigt, idet nogle mener, at det ikke bør være der, jævnfør at EU ikke et 'teokrati'. Det er fem kategorier, der har en status i medlemsstaterne, og som så etableres i en relation til EU. Kirkerne og organisationerne som partnere i dialogen er således formet både af medlemsstaterne ved deres anerkendelse og af EU-institutionerne gennem formuleringen af den særlige status i traktaten. Der ligger ikke en entydig definition til grund for Artiklen og dialogen, det er derimod forskellige betydninger, der bruges i kampen om formuleringen.

Argumenterne, der bruger 'religionsfrihed' og 'Unionens sekulære karakter' mod Artiklen, er et andet eksempel på flertydighed. Her argumenteres ud fra, at rettighederne til religionsfrihed ligger hos individet, den individuelle frihed og dømmekraft, og at de er sikret Unionens fundamentale rettigheder. Men set i forhold til det perspektiv, at sekularisme er en politisk doktrin, som Asad for eksempel skriver, så er den 'sekulære karakter' ikke en neutral størrelse. Den er selv en specifik definition. Betydningerne af 'rettigheder' er dermed flertydige og historisk specifikke. Og Artikel 17 er et sted, hvor kirkernes position bliver formet i forhold til individuelle rettigheder.

Artiklen kan således ses som et sted, hvor kirkerne og organisationerne etableres som et offentligt anliggende. De er ikke bare en privatsag – som det 'religiøse' ellers gøres til. I Artiklens positionering af kirkerne knyttes de til Unionen som offentlige subjekter. Den praksis, der bliver plads til, er kendetegnet ved sin unikke position i EU's demokratiske opbygning – på en gang ekskluderet og eksklusiv. Som en position for sig selv er den ekskluderet fra medlemsstaternes institutioner, fra civilsamfundet, fra Unionen. Og hermed indtager den en eksklusiv position, som giver adgang til en dialog med Unionens institutioner.

I kapitlet har jeg hermed vist et eksempel på, hvordan distinktionerne og kategorierne er historisk specifikke: det er i de specifikke relationer mellem netop disse specifikke 'politiske' institutioner (EU) og 'kirker, religiøse etc. etc.' at det 'religiøse' bliver etableret. Det er ikke en ahistorisk, tværkulturel diskussion, det er derimod en historisk og kulturel specifik situation, som etableres gennem relationer mellem det private og det offentlige, det individuelle, det samfundsmæssige, statslige og det globale. Ændringsforslagene kan ses som del af en kategoriseringsproces. I argumenterne kategoriseres det 'religiøse'.

Distinktionens tilsyneladende modsætning
2. kapitel – De europæiske kirkers ekskluderede, eksklusive position

Præmissen for afhandlingen er, at det religiøse og det sekulære er del af en specifik historisk og kulturel kontekst, derfor undersøger jeg praksisser, hvori kategoriseringer af det religiøse og det sekulære indgår. Og en praksis hvori sådanne kategoriseringer indgår, og som bestemmes af sådanne kategoriseringer, mener jeg, at man finder i og omkring denne dialog mellem Unionen og kirkerne / organisationerne, en dialog som Unionen ifølge traktaten skal gennemføre. Jeg undersøger altså, hvordan en specifik praksis (nemlig at være mulig partner i EU's dialog med kirker og religiøse organisationer) muliggøres gennem en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse og hermed også kategoriseringer af det sekulære, det kirkelige, det demokratiske, det individuelle, det nationale og gennem doktriner om rettigheder og frihed.

Kirkernes position kan opsummeres i forhold til, hvad der kendetegner den, og hvad den stilles i modsætning til. Når kirkerne er dialogpartnere, så er de dermed separeret fra resten af civilsamfundet. De er ydermere kategoriseret som noget andet end 'religiøs' og noget andet end 'ikke-konfessionel' og 'filosofisk'. De har en status med sig fra et givent medlemsland som anerkendte. De har en position, der kan diskuteres i forhold til andre rettighedsdoktriner – for eksempel om ligestilling mellem kønnene. Det er en position, som skal forstås ud fra specifikke relationer, og som har et ekskluderet, eksklusivt handlerum.

3) Det sekulære som et vilkår

Dette kapitel bygger videre på den konklusion, at kirkerne i forhold til EU's institutioner har en særegen position. De er ekskluderet fra andre sfærer, men står dermed samtidig i en eksklusiv position, hvor de står i et unikt forhold til EU.

Formålet med kapitlet er at undersøge og diskutere det vilkår for kirkernes position – at det 'religiøse' bliver forstået som en særegen position, og at det 'religiøse' får betydningsindhold gennem bestemte betydninger af det 'sekulære' og af relationerne mellem det religiøse og det sekulære. Jeg viser mulighedsbetingelserne for, at kirkerne kan have en praksis, hvori der indgår tilsyneladende modsætningsfyldte almene og særegne mål og midler.

En problematik i afhandlingen er, hvordan det almene og det særegne indgår på tværs i kirkernes mål og midler. Derfor viser jeg i dette kapitel, hvordan den særegne position bliver sat i spil i forhold til det almene. Der er en diskussion om, hvordan denne ekskluderede position skal relateres til helheden. Jeg viser, at i den moderne betydning af det religiøse – som del af en distinktion til det ikke-religiøse, altså det religiøse i den betydning, at det er afgrænset til en privat zone – deri ligger hele tiden relationer til det offentlige. Det er ikke privat i sig selv og af sig selv. Det bliver etableret som noget privat i et modsætningsforhold, i bestemte relationer. Og det er de relationer, som kapitel 3 handler om. Udgangspunktet er at se religion som en historisk specifik kategori. Og at se den moderne betydning af religion som del af en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse, herunder blandt andet det sekulære og det politiske. Distinktionen udtrykker dermed de historisk specifikke modsætningsforhold mellem de forskellige sfærer. Men det skal forstås som tilsyneladende modsætninger – fordi de ikke udelukker hinanden, men derimod består i kraft af hinanden. Fitzgerald skriver, at det religiøse kan ses som 'aftappet' fra en totalitet, hvor 'resten' så kaldes det ikke-religiøse. Og McCutcheon skriver, at idet den 'private zone' etableres, så skabes samtidig mulighedsbetingelsen for den 'offentlige zone'. Det er på den baggrund, at jeg i kapitel 2 skriver, at kirkerne har en ekskluderet position. Fordi jeg ser de europæiske kirkers position ud fra et begrebshistorisk perspektiv på det religiøse, viser jeg, hvordan der etableres en kulturhistorisk specifik position, der er kendetegnet ved at være ekskluderet og eksklusiv, og jeg viser, hvordan denne position er spændt ud i relation til det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige og det globale. Jeg har vist, at der er en diskussion om, hvorvidt 'kirker', 'religiøse sammenslutninger' og 'religiøse samfund' skal have en dialog med Unionen, og om hvordan en sådan dialog skal finde sted. Der er en række specifikke opfattelser af, hvordan netop disse kategorier – netop disse subjekter fra EU's medlemsstater – skal være i relation til Unionen. Hvilken status de skal have, hvilken position de skal have – og hvilke relationer der skal være mellem dem og Unionen, hvilken karakter de relationer skal have.

På denne baggrund handler dette kapitel om, hvordan kirkernes ekskluderede position også kan forstås ud fra en diskussion om positionen som etableret af bestemte flertydige betydninger af det 'sekulære'. Betydninger som er en del af mulighedsbetingelserne for, hvad det er, kirker og organisationer forventes at bidrage med i dialogen med EU. Og betydninger som indeholder bestemte modsætninger og sammenhænge mellem det private og det offentlige. Pointen er altså at

se, hvordan betydningsindholdet i det religiøse muliggør en særegen position, og at distinktionen til det sekulære netop er en del af betydningsindholdet i religionsbegrebet. Derfor er det sekulære også del af mulighedsbetingelserne for kirkernes særegne position. Man kan sige, at dette kapitel viser, hvordan man må forstå den ekskluderede position i relation til sin modsætning – det, den er ekskluderet fra. Jeg viser, at argumenterne om dialogen og forholdet mellem på den ene side kirker, religiøse sammenslutninger og samfund og på den anden side EU kan undersøges og forstås ud fra begreber om både det religiøse og det sekulære, netop fordi disse begreber kan ses som en mulighedsbetingelse for den særegne position. I kapitlet viser jeg, hvordan det religiøse bliver set i forskellige modsætningsforhold i diskussioner omkring sekularisme, sekularisering, demokrati og kirke-stat relationer. Det gør jeg ud fra det perspektiv, at etableringen af en ekskluderet position både kan forstås ud fra distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse, herunder det sekulære, det politiske – og ud fra, at distinktionen netop etablerer mulighedsbetingelser for kirkernes praksis i en særegen position, der står i relation til det almene. Hensigten med kapitlet er således at danne baggrund for en forståelse af kirkernes praksis i EU, og af hvordan kirkernes særegne position relateres til almene samfundsspørgsmål.

Derfor bruger jeg for det første religionssociologen José Casanova og filosofen Charles Taylor til at vise, hvordan det religiøse forholdes til det sekulære i en diskussion omkring sekularisme. På baggrund af deres forskellige opfattelser af hvad det sekulære er, eksemplificerer Casanova og Taylor to forskellige synspunkter på, hvordan det 'religiøse' kan positioneres i moderne stater. Casanova argumenterer for, at det religiøse er undertrykt i sekularismens normativitet, mens Taylors argument er, at sekularisme netop muliggør, at forskellige religiøse og ateistiske holdninger kan ligestilles, samtidig med at de underordnes den demokratiske beslutningsproces. Disse to betydninger indebærer også forskellige måder, hvorpå det religiøse, som en særegen position, så at sige inviteres ind i forhold til det almene. Det er således ikke alene et spørgsmål om, at det religiøse tolereres i privatsfæren, det handler netop også om, hvordan det religiøse skal have plads i det offentlige rum og i forhold til almene spørgsmål. For det andet nævner jeg politologen Kenneth Houston som et eksempel på en kritik af dialogen mellem kirkerne og EU. For det tredje viser jeg forskellige perspektiver på, hvordan den særegne position bliver set i forhold til dets modsætning i form af det sekulære. Her ser jeg på, hvordan politologerne John T.S. Madeley og Lucian N. Leustean og religionssociologen Peter L. Berger diskuterer det religiøse og det kirkelige i forhold til det statslige og det sekulære. Min pointe er til sidst, at disse eksempler på forskellig måde tager udgangspunkt i en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Mens min undersøgelse tager et andet udgangspunkt, som er, at flertydigheden i begreberne om både det religiøse og det sekulære – og deres indbyrdes forhold – indgår som del af mulighedsbetingelserne for den særlige position, som kirkerne har i EU.

Den særegne position i demokratiske stater

José Casanova og Charles Taylor er to forskellige eksempler på, hvordan det 'religiøse' kan have en stemme i moderne stater – ud fra to forskellige opfattelser af, hvad sekularisme er. Casanovas synspunkt er, at sekularismens normativitet undertrykker det religiøse, mens Taylor mener, at

sekularisme betyder, at forskellige religiøse og ateistiske holdninger kan ligestilles i moderne demokratier. Det er således to måder at forstå, hvordan det 'religiøse' kan og bør indgå i den offentlige sfære og i den demokratiske diskussion.

I Casanovas perspektiv bliver det religiøse presset ind i den private sfære af en dominerende sekularisme, og dermed ser han det religiøse som undertrykt i det offentlige rum.

"Thus, the secularist paradox, that in the name of freedom, individual autonomy, tolerance, and cultural pluralism, religious people – Christian, Jewish, and Muslim – are being asked to keep their religious beliefs, identities, and norms "private" so that they do not disturb the project of a modern, secular, enlightened Europe." (Casanova, s. 66-67)³⁰

Han kritiserer, at der ikke er plads til religiøse mennesker i det sekulære Europa. Og han forklarer denne placering af det religiøse i det private med, at der er en udbredt forestilling om, at religion står i modsætning til modernitet:

"The premise that the more modern and progressive a society becomes the more religion tends to decline, has assumed in Europe the character of a taken-for-granted belief widely shared not only by sociologists of religion but by a majority of the population." (Casanova, s. 85)

Han opfatter sekularisering som en beskrivelse, der for så vidt er dækkende, men netop fordi den virker som en "selvopfyldende profeti":

"[...] the basic premises of the theory of secularization: that secularization is a teleological process of modern social change; that the more modern a society the more secular it becomes[...]" (Casanova, s. 84)

Det religiøse står dermed i modsætning til det moderne og det sekulære. Casanova lægger vægt på dette modsætningsforhold og den betydning, det får, for at det sekulære ses som det normale og progressive – mens det religiøse bliver set som noget privat og forstyrrende for moderniteten. Sekularisering er i dette perspektiv ikke en neutral beskrivelse, men en normativ selvforståelse.

"this [religious] decline is interpreted through the lenses of the secularization paradigm and is therefore accompanied by a "secularist" self-understanding that interprets the decline as "normal" and "progressive," that is, as a quasi-normative consequence of being a "modern" and "enlightened" European." (Casanova, s. 66)

Med den 'sekularistiske' selvforståelse bliver religion lukket ude fra det offentlige rum og ind i privatsfæren. Det ser Casanova også udtrykt i diskussionen om, hvorvidt der skulle være en reference til kristendom i præambelen til EU's forfatning. Her skriver han, at når der på den ene side refereres til antikken og oplysningstiden, og på den anden side ingen henvisning er til den middelalderlige kristendoms betydning, så er der tale om "either historical ignorance or repressive amnesia". (Casanova, s. 82). I Casanovas perspektiv er det en ignorance, som ødelægger det, der ellers kunne være en mulighed for en forsoning af det religiøse og det sekulære på tværs af Europa:

"[...] the inability to openly recognize Christianity as one of the constitutive components of European cultural and political identity means that a great historical

³⁰ "Religion, European secular identities, and European integration" (Casanova 2006).

opportunity may be missed to add yet a third important historical reconciliation to the already achieved reconciliation between Protestants and Catholics and between warring European nation-states, by putting an end to the old battles over Enlightenment, religion, and secularism.” (Casanova 2006, s. 82)

Casanova kritiserer, at religiøse mennesker skal holde deres religiøse tro, identitet og normer uden for det offentlige rum. I stedet ser han EU som en mulighed for at gøre op med undertrykkelsen gennem en forsoning mellem religion og sekularisme. I hans perspektiv er det et spørgsmål om ikke blot at være *post-kristen*, men også *post-sekulær* – som han skriver i forbindelse med mulighederne for en fri og pluralistisk kommunikation i EU:

”To guarantee equal access to the European public sphere and undistorted communication, the European Union would need to become not only post-Christian but post-secular.” (Casanova, s. 82)

Casanovas perspektiv på det religiøse adskiller sig fra Fitzgeralds fokus på distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Casanova forestiller sig, at det sekulære og det religiøse kan forsones. Det er en betydning af det religiøse, hvor det religiøse har at gøre med tro og identitet, og som sådan burde have en plads i det offentlige rum. For Casanova er det dermed et paradoks, at de religiøse mennesker i tolerancens navn bliver ekskluderet fra det offentlige rum. Derimod kan man sige, at for Fitzgerald er det ikke et paradoks, for ud fra hans perspektiv er distinktionen og eksklusionen af det religiøse netop det kendetegnende ved den moderne betydning af religionsbegrebet. Hos Fitzgerald bliver det moderne betydningsindhold i det religiøse og det sekulære etableret netop i den distinktion. Og distinktionen bliver etableret i magtrelationer. I dette perspektiv kan det religiøse og det sekulære sidestilles netop i kraft af distinktionen, som har etableret den specifikke modsætning mellem dem. Netop fordi de er etableret som modsætninger, er det ikke muligt at forsones de to. Når Casanova vil forsones dem, er det, fordi han bruger en anden betydning af begreberne.³¹

Casanova ser altså ikke sekularisering som en neutral beskrivelse, men som en normativ udelukkelse af det religiøse. Og han kritiserer, at religion tolereres i det private rum, mens det udelukkes fra det offentlige rum.

I modsætning til Casanova har Taylor et positivt syn på sekularisme³². Taylor vil ’definere’ (s. 37) eller ’genopfinde’ (s. 38) en form for sekularisme, der muliggør, at borgere i moderne demokratier kan nå en konsensus uden nødvendigvis at have et fælles udgangspunkt. Det afgørende element skal være, hvilke beslutninger man kan blive enige om, ikke hvilke overbevisninger der

³¹ En diskussion af neutralitet findes i bogen *Church and state in contemporary Europe: the chimera of neutrality*. Her opidser John T.S. Madeley forskellige synspunkter på muligheden for – eller umuligheden af – et ’neutralt’ forhold mellem stater og kirker. På den ene side bruges udtrykket ’a doctrine of state neutrality’ siden 1970’erne, hvormed menes, at neutralitet er del af definitionen på ’den liberale stat’, og som repræsenterer en liberal position, der gennem John Stuart Mill og Immanuel Kant kan føres tilbage til John Locke (Madeley 2003b, s. 4). På den anden side argumenteres for, at oplysningstidens forestilling om liberalisme ikke lever op til forestillingen om statslig neutralitet, fordi staten snarere privilegerer sekulære overbevisninger (Madeley 2003b, s. 7). Man kunne sige, at Casanovas synspunkt svarer til dette sidste argument.

³² ”Modes of Secularism” (Taylor 2006).

ligger bag. Formålet med denne form for sekularisme er at sikre, at de demokratiske beslutningsprocesser opfattes som legitime af befolkningen:

”Modern democracies require a ‘people’, that is, a citizen body which is supposedly sovereign, and that therefore must see itself (a) as made up of roughly equal and autonomous members, while being (b) bonded together in this common enterprise of self-rule. Their sense of legitimacy depends on meeting these requirements.” (Taylor 2006, s. 45)

Hos Taylor hænger sekularismens historie således sammen med forandringer i samfundsstrukturerne. Fordi han i sin forståelse af moderne vestlige samfund fokuserer på den historiske proces siden 1600-tallet, hvor vertikale systemer forandres til horisontale, kendetegnet ved, at der er – i hvert fald en forestilling om – et direkte forhold mellem stat og statsborger (Taylor, s. 39). Det er netop væsentligt, at alle høres i et demokrati, at alle tager del i de politiske overvejelser. Det vil sige, at alle skal være statsborgere på lige vilkår, og at forskellene mellem statsborgerne ikke må have nogen betydning i forholdet til staten.

”[...] if it appears that in some systematic way, there are obstacles to certain sections of the population being heard, then the legitimacy of democratic rule in that society is under challenge.” (Taylor, s. 45)

Den sekularismemodel, som Taylor arbejder med, er inspireret af filosofen John Rawls’ teori om ’overlapping consensus’.

”The whole point of the overlapping consensus [...] was just that it does not prescribe any underlying justification. These are left to the different spiritual families whose members make up society.” (Taylor, s. 52)

Det vil sige, at man i et samfund forhandler sig frem til nogle rettigheder med forskellige udgangspunkter og uden at være enige om, hvorfor de rettigheder er væsentlige. Pointen er, at der ikke skal være et fælles udgangspunkt eller noget bagvedliggende, der tages for givet. Det kan man se af Taylors eksempel på, hvordan man kunne forhandle sig frem til en rettighed som ’retten til liv’:

”For instance, the right to life—which will be further defined legally in terms of a set of rights guaranteeing against arbitrary arrest or punishment, and connected to various rights of free exercise. This can be grounded in an Enlightenment-inspired doctrine of the dignity of human beings as rational agents. But it can also be underpinned by a religious perspective in which humans are seen as made in the image and likeness of God. Or instead of this typically Jewish or Christian perspective, a Buddhist may draw strong reasons to uphold rights of this kind from a certain reading of the ethical demand of non-violence.” (Taylor, s. 49)

Han mener, at borgerne som et eksempel skal kunne tilslutte sig ’retten til liv’ ud fra vidt forskellige udgangspunkter. Man kan sige, at den samme rettighed kan retfærdiggøres på forskellige baggrunde, og det væsentlige er, at det giver mening for den enkelte, og at hævdelser af rettigheden derfor opfattes som legitim. Både oplysningstanker, jødisk og kristen religion og buddhistisk etik kan være grundlag for at gå ind for retten til liv. Vel at mærke med så forskellige begrundelser som

”the dignity of human beings as rational agents”, at mennesker er ”made in the image of and likeness of God”, eller ”the ethical demand of non-violence” (Taylor, s. 49).

For Taylor er sekularisme en løsning på konflikter. Og han ser ’overlapping consensus’-versionen som en af flere mulige modeller. Taylor forklarer sekularismen ud fra tiden efter religionskrigene.

”The origin point of modern Western secularism was the Wars of Religion; or rather, the search in battle-fatigue and horror for a way out of them. The need was felt for a ground of coexistence for Christians of different confessional persuasions.” (Taylor, s. 32)

Som Taylor beskriver det, var der to mulige løsningsmodeller, enten kunne man formulere en etik, som byggede på det *fælles kristne*, eller man kunne etablere en *uafhængig politisk* etik (Taylor, s. 32). Taylor giver sin vurdering af, hvorvidt modellerne er brugbare i forhold til forskellige samfund, og han understreger, at begge løsninger er problematiske, idet de på hver deres måde kan opfattes som ideologiske og ekskluderende. Hvis man således forestiller sig, at de kristne trosretninger er ligestillede, og at man på baggrund af dem finder et fælles udgangspunkt eller grundlag, så er det en løsning, som kun giver mening i og med, at alle netop er kristne. Modellen giver dermed ikke legitimitet i moderne samfund, hvor der er en større pluralitet af religioner. Hvis man derimod forestiller sig, at man kan formulere en etik, som er uafhængig af religioner, så kommer ateismen til at stå som ideologi, hvis mål om politik uden religion bliver opfyldt (Taylor, s. 36). På den baggrund foreslår Taylor sin sekularisme-model.

Taylor har en anden tilgang til det religiøse og bruger religion i en anden betydning end McCutcheon gør det. Taylor skriver således om situationen efter religionskrigene: ”The need was felt for a ground of coexistence for Christians of different confessional persuasions.” (Taylor, s. 32). Det står i modsætning til McCutcheons perspektiv på krigene. McCutcheon kritiserer opfattelsen af religionskrigene som ’åbenlyst religiøse’ konflikter med henvisning til, at Mark Juergensmeyer skriver om ”overtly religious conflicts such as the Crusades, the Muslim conquests, and the Wars of Religion” (McCutcheon, s. 289 n. 9), og McCutcheons pointe er, at det, som vi nu kalder det religiøse, var en teknik i krigene, snarere end konfliktens omdrejningspunkt.

”[...] as if the rhetoric of destiny and divinity that propelled such early geo-political conflicts was the substantial issue over which groups were fighting, rather than the widely accessible technique whereby practical interests were encoded, communicated, and normalized.” (McCutcheon 2003, s. 289 n. 9)

Ser man religionskrigene fra McCutcheons perspektiv – så drejede konflikterne sig om andet end uoverensstemmelser mellem forskellige opfattelser af det ’hellige’. Men det hellige blev brugt i formuleringer af konflikterne. Set i forhold til hinanden kan man sige, at Taylors udsagn udtrykker, at det religiøse er omdrejningspunktet for krigene. At der er noget religiøst at slås om. At det religiøse ikke er en teknik eller en kategorisering, som man bruger. Taylor antager, at har man løst problematikken om de kristne uoverensstemmelser – så har man løst selve konflikten. Det religiøse er selve konflikten. McCutcheons udsagn er derimod, at det religiøse er en teknik til at italesætte forskellige divergerende interesser. Det religiøse er en retorik, der bruges som middel for

forskellige interesser. I det perspektiv kan man også sige, at Taylor bruger et andet betydningsindhold i religionsbegrebet i forestillingen om muligheden af en 'overlapping consensus' end McCutcheon. Jeg ser en parallel hertil, fordi Taylors forslag indebærer, at det religiøse er noget, som er hos de enkelte borgere eller de enkelte minoritetsgrupper. Og at det er konflikter, der kan løses ved at flytte fokus fra det religiøse til andre problemstillinger. Og det står i modsætning til at se religion som en kategoriseringsteknik, der netop bruges i specifikke magtrelationer. Således som McCutcheon gør, når han ser den moderne betydning af religion som et disciplinerende middel, der muliggør den liberale nationalstat.

Casanova og Taylor har to forskellige opfattelser af, hvad sekularisme er. Og er to forskellige eksempler på, hvordan det 'religiøse' kan have en stemme i moderne stater. Casanova siger, det religiøse er undertrykt i sekularismens normativitet, mens Taylor siger, at sekularisme kan muliggøre, at forskellige religiøse og ateistiske holdninger bliver ligestillet i et moderne demokrati. Men de er begge eksempler på, hvordan det 'religiøse' ses i en ekskluderet position – og hvordan denne position kan have en plads i det offentlige rum. Ud fra en betragtning om, at religiøse borgere ikke bare kan holde det religiøse privat, men at det religiøse hænger sammen med deres almene samfundsliv.

Den særegne position i eksklusiv dialog

Casanova og Taylor skriver om, hvordan 'religiøse mennesker' ikke skal udelukkes og om, hvordan der kan være ligestillede religiøse og ateistiske baggrunde for konsensus om almene spørgsmål. Politologen Kenneth Houston diskuterer den form for inddragelse af det 'religiøse', som foregår i den formaliserede dialog mellem de religiøse organisationer og EU.³³ Og han forholder sig kritisk til den. Han problematiserer, at det bliver kaldt 'drøftelser' og 'dialog', fordi der snarere er tale om, at kirkerne og de religiøse organisationer har som formål at få indflydelse på den førte politik.³⁴ Og her mener Houston, at det er en mulig trussel mod andre sociale grupper.

"The language of deliberation, of dialogue, consensus, participation and mutual learning is subordinate and instrumental to the desire on the part of non-political stakeholders to influence public policy in a direction commensurate with corporate religious conceptions of the normative. These, for the most part, may well be benign, even beneficial, such as the churches' perspectives on poverty, but they may not necessarily be progressive, and may be a potential threat to other social movements." (Houston 2014, s. 169)

Houston mener, at formuleringen af dialogen i Artikel 17 har et potentiale. Men at det ikke bliver udnyttet, når EU i praksis kun er i dialog med nogle få, udvalgte religiøse organisationer.

³³ "Church-EU Dialogue under Article 17.3: Consensus-Seeking Instrument or Power Strategy?" (Houston 2014). Houston diskuterer også COMECE's og CEC's dialog med EU i "The logic of Structured Dialogue between Religious Associations and the Institutions of the European Union" (Houston 2009).

³⁴ For et andet perspektiv på relationerne mellem kirkerne og EU, se for eksempel "Religion and the European public sphere" (Foret & Schlesinger 2007).

”The opaque selection (and exclusion) of interlocutors, the fragmentation and differentiation of ”deliberative” forums, and the inert nature of high profile discussion topics, along with asymmetrical organizational capacity and the failure to embody full transparency, have severely inhibited the communicative potential of Article 17.3.” (Houston 2014, s. 167)

Han ser et eksempel på selektionen af dialogpartnere i og med, at det først og fremmest er de to kristne organisationer COMECE og CEC, der er i formel dialog med EU’s institutioner. Og han skriver, at det er uklart, hvordan udvælgelsen af deltagerne i dialogen og af emnerne for dialogen foregår. Han nævner en række emner, som har været diskuteret:

”Previous dialogue topics include commentary on ongoing EU legislative initiatives, as well as on more strategic and long term reflections on Europe and its integration; the environment, biomedical ethics, development aid, migration and asylum, intercultural dialogue, and more recently poverty and exclusion.” (Houston 2014, s. 165)

Og han henviser så til, hvilke andre emner det ville være relevant, at kirker og EU var i dialog om:

”A further range of issues where the views of churches would be highly relevant, but which have not yet materialized in any of the dialogue seminars, was highlighted by an all-party working group of MEPs in a letter to the Presidents of the main institutions in December 2007 [...]. In their letter the group proposed:

[A]n agenda that deals with issues such as racism, xenophobia, extremism, gender discrimination and violence against women, homophobia and violence against LGBT people, freedom of speech and freedom of religion, discrimination in education, sexual and reproductive health, and the role churches and non-confessional organisations can play in addressing these.” (Houston 2014, s. 165)

Houstons argument er, at det er en bestemt form for institutionaliseret religion, EU er i dialog med. Og hans opfattelse er, at kirkerne og de religiøse organisationer er normative – og dermed ikke nødvendigvis hverken progressive eller liberale. Altså sætter han den institutionaliserede religion i modsætning til det ’progressive’ og de ’liberale fortolkninger af religiøse traditioner’ (s. 168). Hans kritik er således begrundet i spørgsmålet om, hvorvidt der virkelig er tale om inddragelse af borgerne eller ej. Og hans konklusion er, at denne formaliserede dialog rummer muligheden af undertrykkelse af andre samfundsgrupper.³⁵

Det sekulære som princip

Houston indgår i en overordnet diskussion om det religiøse og det kirkelige i forhold til det statslige og det sekulære. I det følgende ser jeg på, hvordan John T. S. Madeley, Lucian N. Leustean og Peter L. Berger har forskellige perspektiver på, hvordan den særegne position bliver set i forhold til dets modsætning i form af det sekulære. Min pointe er, at den særegne position er etableret gennem et

³⁵ Med sit perspektiv på religioner som vestigial states sætter Naomi Goldenberg fokus på, hvordan ’religion’ som et kategoriseringsværktøj etablerer magtpositioner, og at de dermed også kan tjene patriarkalske strukturer (Goldenberg 2014).

betydningsindhold i religionsbegrebet, hvor det religiøse og det sekulære er adskilt. Og det er disse betydninger, der bruges, når forholdet mellem kirker og stater bliver diskuteret som et spørgsmål om, hvorvidt de europæiske stater lever op til kriterierne om adskillelse mellem det sekulære og det religiøse. Hos Leustean og Madeley³⁶ refereres for eksempel til en diskussion om, hvorvidt den moderne stat kan karakteriseres som 'sekulær' eller 'religiøs'. Her henvises på den ene side til en analyse af juristen Silvio Ferrari, som argumenterer for, at religion har en plads i det offentlige rum, samtidig med at han påpeger: "the secular nature of the modern state" (Leustean og Madeley 2009, s. 10), fordi religion i en moderne stat har en afgrænset plads. Heroverfor er Madeleys argument, at den europæiske model snarere kan betegnes som "state religiosity", fordi de europæiske stater samtidigt med religionsfriheden privilegerer religion, især set i kontrast til den adskillelse der er mellem stat og religion i USA:

"Thus Jonathan Fox's survey of state-religion linkages across the world finds that no state other than the USA meets up to the strict-separationist criteria which have been policed in that country by its Supreme Court (Fox, 2008). In Europe for example even states such as France offend against such strict criteria, while most maintain arrangements which involve the direct or indirect sponsorship by state authorities of particular religious organisations and traditions." (Leustean og Madeley 2009, s. 9)

Her bliver det religiøse undersøgt som et spørgsmål om en separation fra det statslige. Og min pointe er, at kirkernes ekskluderede position skal forstås i relation til sin modsætning – det positionen er ekskluderet fra. Det kirkelige ses i en position i forhold til det sekulære. For eksempel i John T.S. Madeleys opsummering af forholdet mellem sekulære og kirkelige autoriteter gennem de seneste tusind år.³⁷ Her opstiller han fire forskellige typer af relationer, som sekulære autoriteter har opfattet som valgmuligheder. Enten kunne de undertrykke eller udrydde det, der blev udpeget som kættersk af de kirkelige autoriteter.

"[Secular authorities] could undertake to suppress or eliminate what the ecclesiastical authorities deemed to be heresy, so uniting the whole population on the basis of a continuing single, authoritative tradition". (Madeley 2003a, s. 43)

Eller de sekulære autoriteter kunne vælge side, således at de favoriserede en gruppe og diskriminerede de resterende. To andre muligheder, som Madeley dog ikke finder så mange historiske eksempler på, var enten at tolerere alle grupper ligeligt eller undertrykke al religion. Madeley skriver, at virkeligheden har været, at de sekulære autoriteter har valgt en blanding af disse muligheder (Madeley 2003a, s. 44). Pointen er, at forholdet mellem religion og stat og mellem det kirkelige og det sekulære tager udgangspunkt i en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Det religiøse og det kirkelige undersøges som en position, hvis relationer til det statslige og sekulære kan karakteriseres som separation, favorisering, diskrimination, undertrykkelse og

³⁶ "Religion, Politics and Law in the European Union: an Introduction" (Leustean & Madeley 2009).

³⁷ "A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe" (Madeley 2003a).

tolerance. De religiøse organisationer og de kirkelige autoriteter ses i en særegen, separat position, som de statslige og sekulære autoriteter forholder sig til.³⁸

Det ser jeg som et eksempel på et betydningsindhold i religionsbegrebet, hvor det religiøse netop ses i et modsætningsforhold til det ikke-religiøse. Et andet eksempel finder jeg hos Peter L. Berger³⁹, som ser det religiøse i et modsætningsforhold til det moderne. Han diskuterer, hvordan han tidligere har tænkt, at med moderniteten ville det religiøse forsvinde – men at det viste sig ikke at være tilfældet. Han sætter dermed det religiøse i modsætning til det moderne – og konstaterer så, at det alligevel kan være der samtidig. Det kunne lyde, som om han ikke ser det som en modsætning – men det mener jeg, at han gør. Både fordi han arbejder med den betydning af det religiøse, at det findes uden for det moderne. Og fordi han stadig ser det som en modsætning, når det religiøse er i det moderne: her medfører det moderne en usikkerhed, mens det religiøse tilbyder sikkerhed. Berger skriver, at han ligesom mange andre i 1960-erne troede, at sekularisering ville følge moderniteten:

”Although the term “secularization theory” refers to works from the 1950s and 1960s, the key idea of the theory can indeed be traced to the Enlightenment. That idea is simple: Modernization necessarily leads to a decline of religion, both in society and in the minds of individuals.” (Berger 1999, s. 2)

Han konstaterer, at sekulariseringsteorien ikke holdt set ud fra den betragtning, at verden er ’as furiously religious’ som altid – verden er således stadig religiøs og nogle steder endda mere religiøs. Ifølge teorien skulle religionen få mindre betydning i takt med, at samfundene bliver mere moderne. Men der er ikke sket den gennemgribende sekularisering af verden trods den udbredte modernitet. Tværtimod ser religion snarere ud til at have fået mere betydning:

”My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions to which I will come presently, is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled “secularization theory” is essentially mistaken.” (Berger 1999, s. 2)

Berger nævner Vesteuropa som eksempel på, at moderniteten faktisk medførte en sekularisering:

”In Western Europe, if nowhere else, the old secularization theory would seem to hold, With increasing modernization there has been an increase in key indicators of secularization, both on the level of expressed beliefs (especially those that could be called orthodox in Protestant or Catholic terms) and, dramatically, on the level of church-related behavior—attendance at services of worship, adherence to church-dictated codes of personal behavior (especially with regard to sexuality, reproduction, and marriage) recruitment to the clergy.” (Berger 1999, s. 9)

På den anden side ser han en række eksempler på, at religion igen får en større betydning, altså en forandring fra mindre religion til mere religion. En tendens, som ifølge Berger kan forstås som en

³⁸ Politologen Martin Steven undersøger, hvordan EU-lovgivning har betydning for den ’århundrede-gamle’ nationale lovgivning med særlige politiske rettigheder til de nationale eller statslige kirker i de enkelte stater (Steven, s. 182).

³⁹ ”The Desecularization of the World: A Global Overview” (Berger 1999).

modsekularisering, altså som en reaktion mod det moderne. Og han forklarer det med, at moderniteten har ført en usikkerhed med sig, som gør muligheden for en religiøs sikkerhed attraktiv.

”Modernity, for fully understandable reasons, undermines all the old certainties; uncertainty is a condition that many people find very hard to bear; therefore, any movement (not only a religious one) that promises to provide or renew certainty has a ready market.” (Berger 1999, s. 7)

Selvom Berger skriver, at sekulariseringsteorien er forkert, så er den tilsyneladende udgangspunkt for hans perspektiv på verden. Man kan sige, at han bruger sekularisering som norm, både når han skriver, at sekulariseringen faktisk har fundet sted i Vesteuropa (som en undtagelse), at der er en reaktion mod moderniteten i form af modsekularisering, og når han nævner en række eksempler på genopblomstring af religion.

I Bergers perspektiv ses religion i modsætning til moderniteten – i den betydning, at religion var der før det moderne. Gennem moderniseringsprocessen spillede religion så en mindre og mindre rolle, mens den nu kommer frem igen. Han fremstiller religion som et ahistorisk fænomen, ved at beskrive verden ”as furiously religious as it ever was” (Berger, s. 2). Det religiøse var i verden forud for moderniteten. Her adskiller Berger sig fra McCutcheons fokus på det religiøse som del af historisk specifikke kategoriseringsteknikker. Og man kan også sige, at religion i Bergers perspektiv står i en distinktion til det ikke-religiøse ’sekulære’, i en form som ifølge Fitzgerald netop er moderne.

Det sekulære som vilkår

Formålet med kapitlet har været at vise, hvordan det sekulære er et vilkår for den særegne position, som kirkerne har i forhold til EU’s institutioner. Det sekulære er et vilkår, fordi det indgår i religionsbegrebets betydningsindhold. Jeg har vist, hvordan positionen er muliggjort af bestemte opfattelser af det religiøse og det sekulære og af relationerne mellem kirke, stat, religion og sekularitet.

I kapitlet har jeg dermed vist tre ting. For det første, at den særegne position kan ses som muliggjort af forskellige opfattelser af det religiøse i en distinktion til det ikke-religiøse. For det andet, hvordan disse opfattelser står i modsætning til den begrebshistoriske tilgang, som denne undersøgelse bygger på. Og for det tredje er pointen i kapitlet, at det netop er ud fra den begrebshistoriske tilgang, at man kan se, hvordan distinktionen er med til at etablere den særegne position.

Kirkernes position som dialogpartnere er muliggjort af bestemte opfattelser af blandt andet forholdet mellem stat og kirke – nemlig at de er adskilt – og begreber om forholdet mellem det religiøse og det politiske. Kirkernes specifikke praksis er muliggjort af historiske kategorier som religion og politik og af distinktionen mellem dem. Og den er muliggjort af kategorien civilsamfund, som kirkerne er positioneret parallelt med. Kirkernes position og dialogen med EU bliver diskuteret som spørgsmål om separation, undertrykkelse og rettigheder.

Distinktionens tilsyneladende modsætning
3. kapitel – Det sekulære som et vilkår

Mit udgangspunkt er at se religion som en historisk specifik kategori, der er del af en moderne distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse, hvori indgår kategoriseringer mellem det religiøse og det sekulære, mellem det private og det offentlige og mellem det religiøse og det moderne. I afhandlingen arbejder jeg med en overordnet distinktion (som jeg har fra Fitzgerald) mellem det 'religiøse' og det 'ikke-religiøse', og herunder arbejder jeg med det 'sekulære', det 'politiske', det 'moderne' som forskellige kategorier, der netop alle forstås som 'ikke-religiøse'. Man kan sige, at det sekulære i sit modsætningsforhold til det religiøse også får betydning fra disse forskellige kategorier. Der er dermed flere betydninger i det sekulære. En flertydighed der så også er del af mulighedsbetingelserne for kirkernes praksis. Det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet er forbundet med bestemte betydninger af det sekulære, som jeg har vist det gennem de forskellige betydninger af sekularisme i en moderne stat. Hermed kan der etableres et specifikt 'moderne' rum ved hjælp af kategoriseringer af det sekulære og det religiøse. Og dermed er det sekulære i sin flertydighed også et vilkår for kirkernes praksis.

4) Partikulær universalisme

Formålet med dette kapitel er at vise, hvordan man kan forstå de europæiske kirkers position i dialogen ved at se, hvordan bestemte betydninger af det religiøse – har betydning. Kirkerne som en praksis er muliggjort *både* af, at de har denne ekskluderede position gennem det religiøse forstået som noget privat, uden for civilsamfundet, *og* af det religiøse i en betydning, hvor det er del af fælles projekt og fælles værdier.

Det materiale om dialogen, som jeg ser på her, viser flertydigheden i betydningsindholdet i religionsbegrebet. Det viser, at der netop er flere betydninger i begrebet, som indeholder både det dialogiske og det universalistiske. Selvom det religiøse udgrænses som privat – så er det ikke privat, det vedrører derimod det offentlige; selvom det får egen artikel i traktaten – så handler det om alle andre arbejdsområder for EU.

I det forrige har jeg set på mulighedsbetingelser for praksissen. Det går jeg videre med i det følgende, hvor jeg ser på, hvordan kirkerne positioneres gennem dialogen. Jeg undersøger kirkerne som en praksis, det vil sige som et subjekt, der sætter mål og midler ud fra bestemte opfattelser af, hvilke årsager der har hvilke virkninger i en given struktur. Og for at forstå den praksis er det nødvendigt at forstå, hvordan resten af strukturen ser kirkerne som objekt. I dette kapitel ser jeg derfor på, hvordan kirkernes praksis muliggøres gennem de subjektiveringer og objektiveringer, der foregår i den formaliserede dialog.

På den baggrund analyserer jeg en række taler, som er holdt i forbindelse med dialogmøder arrangeret på baggrund af Artikel 17. Min metode er at læse efter distinktioner mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Og at finde ud af, hvordan det religiøse bliver kategoriseret i talerne. I afhandlingen bruges talerne som et eksempel på, hvordan kirkerne italesættes af EU-institutionerne. Dermed viser talerne også mulighedsbetingelserne for kirkerne og positionering af kirkerne i den demokratiske struktur. I talerne ses en distinktion i forhold til, om målgruppen er de religiøse, kirkelige ledere eller de filosofiske, konfessionsløse ledere. Og det der kendetegner talerne til de religiøse og kirkelige ledere er, at der på en gang skelnes mellem 'det religiøse' over for det 'sekulære' og det 'politiske', samtidig med at det religiøses konnotationer er universelle træk – for eksempel at 'vi er alle Guds børn'. Dermed bliver kirkerne etableret og har deres praksis i en bestemt kulturhistorisk sammenhæng, som muliggør bestemte opfattelser af dem. Og dermed udgør bestemte opfattelser af det religiøse og det sekulære kirkernes eksistensbetingelser.

Parterne i dialogen – positioneringen af kirkerne

Omdrejningspunktet er, hvordan den ekskluderede position sættes i dialog med EU. I dialogens logik er kirkerne netop forskellige fra EU-institutionerne. De ændringsforslag, som jeg gennemgik i kapitel 2 var som nævnt blevet fremsat i forbindelse med udkastet til en forfatningstraktat for EU. Forfatningstraktaten blev ikke vedtaget, til gengæld blev artiklen om dialogen mellem EU og kirker, religiøse sammenslutninger, religiøse samfund, filosofiske og konfessionsløse organisationer skrevet ind i EUF-traktaten. Det vil sige, at EU er forpligtet til at føre denne dialog som en del af

overholdelsen af Traktaten. Det er et kontor under EU-Kommissionen, som står for dialogen, og på det tidspunkt, hvor de møder, som jeg arbejder med i dette kapitel, fandt sted, var det organiseret som *Bureau of European Policy Advisers* – forkortet til BEPA.⁴⁰ I det følgende viser jeg eksempler på, hvordan BEPA præsenterer Europa-kommissionens dialog med 'religiøse organisationer og samfund':

"It is an opportunity for religious organisations and communities of conviction to keep abreast of European integration, allowing them to contribute to it with their views on policy plans. For the Commission, it provides valuable policy input from an important section of society." (*Dialogue with religion...* 2011)

På hjemmesiden uddybes betydningen af, at dialogen er 'åben, gennemsigtig og regelmæssig'. At den er *åben* betyder, at alle, der vil, kan være med, *alle* er i denne sammenhæng

"all organisations that are recognised by the Member States as churches, religious communities or communities of conviction". (*Dialogue with religion...* 2011)

At den er *gennemsigtig* betyder, at det til hver en tid er synligt, hvem der tager del i dialogen. Hjemmesiden giver et overblik over arrangementer og deltagere. *Regelmæssigheden* består i tilbagevendende bilaterale møder og arrangementer med specifikke temaer. Det er således medlemsstaterne, der definerer og anerkender de partnere, der er omfattet af Artikel 17. Og hos BEPA bliver de så sammenfattet under overskriften religioner, kirker og 'overbevisningsfællesskaber', som 'communities of conviction' kunne oversættes til.

I dialogen sker der en opdeling mellem EU-Kommissionen på den ene side og på den anden side disse partnere, som er religioner, kirker og overbevisninger. Partnerne er kendetegnet ved at være noget andet end EU. Og ser man på, hvad dette andet og anderledes tænkes at være, så begrundes det i spørgsmål om 'europæisk identitet':

"The European identity is composed of a large variety of languages, cultures, traditions and religions. [...] Religious values play a very important role for the European citizens and consequently the European Union enjoys a spiritual dimension." (*The dialogue with religions...* 2007)

– i forhold til 'europæisk integration':

"For the first time in the history of the European integration process, religions and churches have been firmly acknowledged as partners of the European Union, specifically taking into account their transcendental character." (*The dialogue with religions...* 2007)

Og i at EU udover at være et økonomisk og monetært fællesskab også skulle være en politisk union:

"This political union had to be founded on a European identity as a sense of belonging." (*Dialogue with religion...* 2011)

⁴⁰ BEPA arbejdede også med emner omkring økonomi, social innovation, etik og teknologi. *Dialogen* er i 2016 placeret under overskriften *Grundlæggende rettigheder* i Europa-Kommissionens *Generaldirektorat for Retlige Anliggender og Forbrugere*, som blandt andet også beskæftiger sig med *Civilret*, *Strafferet* og *Databeskyttelse*. Andre emner under *Grundlæggende rettigheder* er for eksempel *Børns rettigheder*, *Racisme og fremmedhad* og *EU og romaer* (Justice 2016).

Pointen er, hvordan det religiøse bliver forstået som noget, der på en gang er ekskluderet, privat og uden for civilsamfundet, som jeg har vist i kapitel 1 og 2. Det er to forskellige parter, der mødes i dialogen. Hvor kirkerne, religionerne og overbevisningerne står for noget, der er adskiller sig fra EU nemlig i form af 'spiritualitet' 'transcendens' og 'tilhørsforhold'.

Man kan sige, at struktureringen af dialogen i sig selv kan ses som en etablering af det religiøse i en position for sig. Det er det, jeg kalder den særegne position. Min pointe er at jeg ser det som et eksempel på en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Selvom der også er tale om 'filosofiske' og netop 'ikke-konfessionelle' organisationer, så bliver de positioneret i en dialog under overskriften 'religioner, kirker og overbevisninger', og de bliver karakteriseret sammen med dem i forhold til transcendens og spiritualitet.

Min pointe er at vise, hvordan det religiøse også forstås som noget der er del af et fælles projekt og med fælles værdier. Altså hvordan det religiøse ses som noget, der vedrører samfundsanliggender og dermed offentlige forhold.

Som en del af gennemsigtigheden lister BEPA aktiviteterne i dialogen op på hjemmesiden i form af deltagerlister, programmer og taler. Her kan man se, hvilke møder og seminarer der arrangeres, hvilke organisationer, institutioner, repræsentanter og enkeltpersoner der deltager i dem, og hvilke temaer der er på dagsordenen.⁴¹ Det varierer, hvor meget materiale der er tilgængeligt. Nogle møder er kun nævnt med dato og deltagere, ved andre arrangementer er flere af talerne lagt op.

I det følgende undersøger jeg tre møder, som BEPA afholdt i 2010.⁴² De tre møder havde samme tema nemlig 'bekæmpelse af fattigdom og social udstødelse', og til hvert møde er der lagt deltagerlister og flere taler op. To af møderne havde en parallel opbygning, hvor Europa-Kommissionens formand José Manuel Barroso, Europa-Parlamentets formand Jerzy Buzek og Det Europæiske Råds formand Herman Van Rompuy deltog fra EU-institutionernes side.

Det ene møde var med "European faith leaders", og det andet var med "représentants de diverses organisations philosophiques et non-confessionnelles". Til mødet med 'troslederne' er overskriften på deltagerlisten "List of the Religious Leaders". Og på deltagerlisten ses, at de er fra den anglikanske kirke, reformerte kirker, islamiske samfund ('communities'), hindu samfund, sikh samfund, jødiske ledere, ortodokse kirker, den romersk-katolske kirke og sammenslutningen af europæiske kirker (CEC). I alt 24 personer. Deltagerlisten til mødet med repræsentanter fra forskellige filosofiske og konfessionsløse organisationer tæller 30 personer. De kommer fra forskellige organisationer for eksempel European Humanist Federation, National Secular Society og frimurerloger fra forskellige lande. Det tredje seminar om bekæmpelse af fattigdom og social

⁴¹ Listen over dialogens aktiviteter kan ses på BEPAs nu arkiverede hjemmeside (*Events* 2010). Dialogseminarerne med CEC og COMECE handler blandt andet om: "Towards an ethical debate – climate change as a challenge for lifestyles, solidarity and global justice", "Quality in an intercultural environment", "Flexicurity from a Values Perspective". Eksempler på andre møder er: "President Barroso participates in the Ceremony of opening of the Brussels Office of the European Jewish Congress", "Debriefing on the Commission's Legislative Work Programme for 2009" (Hvor deltagerlisten viser, at alle fem kategorier i Artikel 17 er repræsenteret.), "President Barroso addresses the Colloquium of the European Humanist Federation "Secularism and Human Rights"" (*Events* 2010).

⁴² Deltagerlister, pressemeddelelser, taler, fotos, power point præsentationer fra de tre møder afholdt 9. juli, 19. juli og 15. oktober 2010 er fundet på BEPAs nu arkiverede hjemmeside (*Events* 2010).

udstødelse var et såkaldt dialogseminar alene mellem BEPA og to kirkelige organisationer. Nemlig CEC, der har over hundrede forskellige, europæiske kirker som medlemmer, og COMECE, der repræsenterer de romersk-katolske biskopper i Europa. Dette seminar vender jeg tilbage til sidst i kapitlet.

Når jeg ser på talerne, indgår de allerede i den adskillelse, som ligger i dialogformen i sig selv, nemlig at den foregår mellem forskellige parter: på den ene side EU-institutionerne og på den anden side kirker, religiøse sammenslutninger og samfund, filosofiske og konfessionsløse organisationer. Derefter kan man se, hvordan sammensætningen af deltagerne i arrangementerne er forskellig, idet der er en skelnen, som følger opdelingen i Artikel 17. Der differentieres mellem på den ene side 'mødet med religiøse ledere' og på den anden side 'mødet med repræsentanter for filosofiske og konfessionsløse organisationer'. Og idet der bliver afholdt et tredje møde med samme tema udelukkende for CEC, COMECE og BEPA, er der yderligere tale om en differentiering mellem på den ene side de to kirkelige organisationer CEC og COMECE og på den anden side alle de andre kirkelige og religiøse organisationer.

Et alment værdifællesskab

Mit perspektiv på disse møder er, at de viser, hvordan parterne i dialogen bliver positioneret og dermed anerkendt. Kirker, religiøse sammenslutninger og samfund, filosofiske og konfessionsløse organisationer har en position, hvor de mødes med EU-institutionerne. De er ikke EU – de mødes med EU. De er netop noget andet end EU, og det er sådan de positioneres fra EU-institutionernes side: det er netop nogle andre, som man kan mødes med og have en dialog med. Det vil sige, at møderne viser, at der er tale om forskellige parter. Talerne viser, hvordan de religiøse ledere og repræsentanterne for organisationerne positioneres i forhold til EU.

Emnet for møderne er som sagt bekæmpelse af fattigdom og social udstødelse, det vil sige en problematik af en almen karakter. Således fokuserer José Manuel Barroso i sine taler ved de to møder på, at fattigdommen i EU skal bekæmpes, og at det skal ske ved en politisk indsats, som involverer alle niveauer i EU og medlemsstaterne. Han tager udgangspunkt i, at over 80 millioner europæere er berørt af fattigdom, og at 20 millioner af dem er børn. Han nævner desuden, at mange unge er ramt af arbejdsløshed, og at en del er fattige, selvom de har et job. Det vil sige, at der er brug for at få flere unge i arbejde, fordi arbejde er den bedste sikkerhed mod fattigdom og eksklusion, samtidig med at det er nødvendigt at forstå, at fattigdom også rammer for eksempel folk med job og pensionister med lave pensioner. Han skriver, at det er uacceptabelt set i forhold til, at EU er en af de rigeste regioner i verden:

"Cette réalité est d'autant plus intolérable que l'Union européenne est une des régions les plus riches au monde." (Barroso 2010a, s. 1)

For at bekæmpe fattigdom er det ifølge Barroso nødvendigt at styrke europæernes uddannelse og efteruddannelse og at gøre det nemmere for unge at komme ind på arbejdsmarkedet, og samtidig skal den sociale udstødelse bekæmpes gennem politikker om 'aktiv inklusion'. Hvilket vil sige at sørge for, at alle har adgang til for eksempel uddannelse og helbredspleje. Fra EU's side er der sat det mål, at antallet af mennesker, der er truet af fattigdom, skal være reduceret med 25% i 2020.

Baggrunden for EU's politik i forhold til fattigdom og social udstødelse er, ifølge Barroso, at EU er mere end et fælles marked, EU er også et fællesskab om værdier som retfærdighed og solidaritet:

”L’Europe est beaucoup plus qu’un marché. C’est aussi une communauté de valeurs – la justice et la solidarité.” (Barroso 2010b, s. 2)

Og problemerne skal også løses i fællesskab. Barroso skriver, at alle skal være med, for at målet om reduktionen af fattigdom kan nås: både EU-institutioner, medlemsstater, civilsamfund, økonomiske aktører, arbejdsmarkedets parter og intellektuelle. Der er altså både fælles værdier og løsninger i fællesskab. Barroso lægger dermed vægt på et fællesskab, der går på tværs af forskellen mellem dialogparterne.

Her etableres et forhold mellem den særegne position (parterne i Artikel 17) og så disse problematikker omkring fattigdom, sociale problemer, social ansvarlighed, som er meget almene problemer. I Artikel 17 etableres en ekskluderet position, og i dialogen inkluderes den i samfundet og staten. Den forholder sig til emner, som vedrører hele samfundet, hele staten. Almene emner der vedrører hverdagen, nemlig arbejdsløshed, beskæftigelse, helbred, forsørgelse af ældre, uddannelse.

De religiøse ledere og repræsentanterne for de filosofiske og konfessionsløse organisationer relateres til disse almene problemer. De ses som nogle, der interesserer sig for disse store fælles problematikker. Og de ses som del af løsningen på disse problemer. Barroso siger, at alle parter skal være med i løsningen. Det vil altså sige, at kirkerne og de andre organisationer på den ene side har en ekskluderet position, på den anden side har opgaver til fælles med de statslige institutioner og civilsamfundet.

Barrosos taler, henholdsvis til de religiøse ledere og til repræsentanter for filosofiske og konfessionsløse organisationer, er stort set enslydende. Der er kun én forskel, og det er en bemærkning i den anden tale om, at de humanistiske organisationer er vigtige, fordi de står for kerneværdier: nemlig de fundamentale rettigheder som borgerlig frihed og menneskelig værdighed. De to andre talere Buzek og Van Rompuy differentierer deres taler mere, hvad jeg kommer tilbage til. Men at der er forskel på, hvordan formændene taler, kan ses som udtryk for, at der er tale om aktive tilvalg og fravalg i forhold til, hvordan det ’religiøse’ skal mødes.

Det religiøse og det sekulære

I det følgende sammenligner jeg Jerzy Buzeks og Herman Van Rompuys taler. På den måde at jeg læser efter de forskelle, der er på deres taler til møderne med henholdsvis ’de religiøse ledere’ og ’repræsentanter for filosofiske og konfessionsløse organisationer’. Ved at sammenligne de to taler undersøger jeg, hvilket betydningsindhold der ligger i det ’religiøse’. Jeg finder det for det første i, at talerne er forskellige, for det andet i, hvilke relationer det religiøse indgår i, og hvordan det religiøse relateres til almene og fælles problematikker. Og for det tredje i, hvordan det religiøse konnoteres med noget universelt. Jeg ser således forskellen mellem talerne til de to møder som eksempel på, hvordan kirkerne positioneres som religiøse. Og hvordan det religiøse differentieres fra det ikke-religiøse i form af det sekulære og det politiske.

Det første eksempel er fra Buzeks to taler, hvor han bruger to forskellige historiske personer til at understrege sin pointe. I talen til de religiøse ledere indleder han således med at sige, at mødet finder sted netop på 400-års dagen for den italienske maler Caravaggios død⁴³. Buzek fremhæver ham som et eksempel på udvekslingen mellem det sekulære og det religiøse, fordi han i sin kunst arbejdede med "bibelske temaer":

"Europe's great achievements in the spheres of art, architecture, science and education owe a great debt to a long history of fruitful interaction between the secular and religious worlds." (Buzek 2010a, s. 1)

Caravaggio nævnes ikke i talen til repræsentanterne for de filosofiske og konfessionsløse organisationer. Her bruger Buzek den franske filosof Jacques Maritain til at illustrere sin pointe omkring muligheden for at have forskelligt udgangspunkt og samtidig at have fælles værdier. Buzek citerer ham for følgende:

"The nations should and could reach practical agreement on basic principles of human rights without achieving a consensus on their foundations." (Buzek 2010b, s. 3)

Fokus er dermed på, at der er tale om et filosofisk argument, og at det handler om de basale principper om menneskerettigheder.

Buzek differentierer mellem talerne ved at bruge formuleringer om henholdsvis bibelske temaer og filosofiske menneskerettighedsprincipper. En lignende differentiering laver Van Rompuy i sine taler. Han formulerer afslutningerne på talerne forskelligt. Til de religiøse ledere lyder opfordringen til slut:

"And bring us this "spiritual tone" that mankind needs today more than ever." (Van Rompuy 2010a, s. 2)

Heroverfor står afslutningen til de filosofiske og konfessionsløse, hvor Van Rompuy takker dem for at være med til at 'kaste lys over' emnet:

"Merci de nous apporter, ce midi, en ce qui concerne le sujet de la pauvreté et de l'exclusion sociale, votre lumière." (Van Rompuy 2010b, s. 3)

Van Rompuy vælger *lumière* (lys) som det sidste ord i talen, det kan læses som en henvisning til *le siècle des lumières* (oplysningstiden), ligesom han et par linjer før skriver om "progrès de l'humanité" (menneskehedens fremgang). Forskellen mellem de to afslutninger viser, hvordan Van Rompuy differentierer mellem de religiøse ledere og repræsentanterne for de filosofiske og konfessionsløse organisationer. Og det er dermed også en understregning af, hvordan han forbinder de to grupperinger med noget forskelligt, nemlig henholdsvis med det spirituelle og det oplysende. Det spirituelle eller det åndelige er således et særkende ved det religiøse, noget særligt, som Van Rompuy mener er nødvendigt og positivt for dialogen.

I sin tale berører også Buzek forholdet mellem religion, sekularitet, kirke og stat. Som nævnt ovenfor skriver han, at europæisk kunst, videnskab etc. står i gæld til:

"[...] the long history of fruitful interaction between the secular and religious worlds." (Buzek 2010a, s. 1)

⁴³ Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610), kaldet Caravaggio.

Buzek skelner således mellem det religiøse og det sekulære, han siger, det er forskellige verdener, og det er udvekslingen herimellem, der var medskabende til Europas 'achievements'. Han fortsætter med at sige, at der både i EU og i medlemsstaterne er en klar adskillelse mellem kirke og stat:

"In the European Union, and in our Member States, we have a clear separation of church and state. Each has its own area of activity; this constitutional separation helps assure religious freedom – freedom from interference in administrative and theological matters." (Buzek 2010a, s. 1)

Her siger Buzek, at kirke og stat står for forskellige aktivitetsområder, at det også garanterer religionsfrihed, og at det betyder, at staten ikke blander sig i religionernes administrative og teologiske anliggender. Buzek laver her en eksplicit opdeling af det religiøse og det sekulære i to forskellige verdener og af kirke og stat som forskellige aktivitetsområder. Og så differentierer han mellem de to par ved at tale om henholdsvis 'interaction' og 'interference'. Idet han taler om den positive *udveksling* mellem de religiøse og sekulære verdener i modsætning til den negative *indblanding* i forholdet mellem stat og kirke. Det vil sige at Buzek omtaler det forhold, der er henholdsvis mellem religion og sekularitet og mellem kirke og stat forskelligt. Han kommer ikke nærmere ind på det i talen, men pointen for mig er også en anden. Modsætningen mellem 'interaction' og 'interference' viser, at for Buzek er der med det 'religiøse', det 'sekulære', det 'kirkelige' og 'det statslige' tale om forskellige verdener og aktivitetsområder og om forskellige relationer mellem dem. Det religiøse ses som noget særligt, og med denne separate position kan det religiøse på en gang bidrage til den sekulære verden og som kirke være uforstyrret af staten.

Når talen som her læses med fokus på differentieringer og relationer, så er det tydeligt, hvordan ord der *forbinder* netop forudsætter en *adskillelse*. Der kan kun blive tale om udveksling mellem *forskellige* verdener og kun om indblanding mellem *adskilte* sfærer. Van Rompuy har i sin tale en passage, som tager udgangspunkt i en forskel mellem de to måder. Forstået på den måde at denne passage kun er med til de religiøse ledere. Passagen er udtryk for, at han ser det religiøse som noget særligt. Samtidig handler den om, hvordan Van Rompuy ser dette særlige i relationer.

I talen til de religiøse ledere indleder Van Rompuy med at velkomme deltagerne som "des pontifes". Det er et ord, der både kan betyde kirkelige rangspersoner og ypperstepræster, men som han her bruger i bogstavelig forstand som "jeteurs de ponts", det vil sige, de der slår bro:

"[...] vous qui, chacun à votre manière, êtes des pontifes, c'est-à-dire des "jeteurs de ponts"." (Van Rompuy 2010a, s. 1)

Hvorefter han kommer ind på, hvad der slås bro imellem, nemlig mellem mennesker – broer der forbinder, og broer der gennem spørgsmål og tænkning fører os hen til os selv:

"[...] ponts entre les personnes, ponts qui relient au sens "religare" et ponts qui nous remettent en question et nous font regarder au plus profond de nous, au sens "relegere", se recueillir, relire en nous." (Van Rompuy 2010a, s. 1)

Van Rompuy henviser her til 'religare' og 'relegere' – de to latinske ord, der ofte bruges som etymologisk forklaring på 'religion'. I Politikens filosofleksikon står for eksempel:

"**religion** (lat. *religio*, afledt af enten *religare*, binde fast, el. *relegere*, gennemgå (læse) igen, med omhu)." (1996)

Van Rompuy fortsætter med at sige, at mennesker er forbundet med hinanden takket være en transcendens:

””Pont entre les personnes” disais-je en vous qualifiant, pont vers les autres, pont vers l’Autre, le ”different de moi”, celui à qui je suis lié par et grace à une certaine transcendence.” (Van Rompuy 2010a, s. 1)

Han tilføjer, at denne transcendens for ham på en gang er af en social og en spirituel karakter, og understreger så, at han helst undgår at definere, hvori denne spirituelle transcendens består, fordi han ikke vil reducere noget, som man kun kan nærme sig, altså fordi det ikke lader sig definere:

”[...] je ne me permettrai pas de qualifier cette transcendence spirituelle afin de ne pas réduire ce que nous ne pouvons qu’approcher ...” (Van Rompuy 2010a, s. 1)

Passagen rummer således et forløb fra de tilstedeværende *ypperstepræster* (en oversættelse som selvfølgelig er sat på spidsen) over, at de er ’brobyggere’ til oprindelsen af *religion*, til ’broen til den Anden’, den der er forskellig fra en selv, og videre fra ’bro’ til forbundethed til *spirituel transcendens*. Van Rompuy konnoterer således en række elementer til det religiøse i denne tale til de religiøse ledere – elementer som ikke nævnes i talen til repræsentanter for de filosofiske og konfessionsløse organisationer.

Franciskanere i almindelighed

Buzek er ikke ene om at referere til – forskellige – historiske personer i talerne. Van Rompuy nævner Franz af Assisi og Hannah Arendt i sine to taler. I sin tale til mødet med de religiøse ledere skriver Van Rompuy, at i bekæmpelsen af fattigdom og social udstødelse bør alle på en måde være franciskanere. Og dermed mener han, at opgaven ikke blot er en samfundsopgave, men også et spørgsmål om, at vi som mennesker er forpligtet over for andre:

”Aber der Kampf gegen die Armut ist der Kampf für die Armen. Dabei denke ich natürlich an Franz von Assisi, den ”Poverello”. Wir dürfen nicht vergessen, dass es um Menschen geht, nicht nur um Strukturen, und dass wir als Menschen eine Beistandspflicht gegenüber anderen Menschen haben. Natürlich hat die Gemeinschaft als Gemeinschaft Pflichten. Aber irgendwo in uns müssen wir Franziskaner sein. Dann erst sind wir eine Gesellschaft oder eine Gemeinschaft.” (Van Rompuy 2010a, s. 2)

Franz af Assisi var en munk, der levede i fattigdom efter at have givet afkald på sin families formue. Og franciskanerordenen lægger i præsentationen af sit arbejde vægt på at hjælpe fattige og udstødte mennesker.⁴⁴ Van Rompuys pointe med, at vi bør være franciskanere, handler altså om, hvordan ’vi som mennesker’ kan bekæmpe fattigdom og eksklusion.

Ved mødet med repræsentanterne for de filosofiske og konfessionsløse organisationer er det filosofen Hannah Arendt, der bliver nævnt af Van Rompuy. Her skriver han, at dialogen mellem organisationerne og EU ikke kun finder sted, fordi den er bestemt af Traktaten, men fordi EU faktisk *ønsker* at høre de forskellige opfattelser. Han skriver:

⁴⁴ Se for eksempel de tyske franciskaneres hjemmeside franziskaner.net (*Deutsche Franziskanerprovinz* 2016).

”Et le dialogue est essentiel. En lui réside même ce qu’Hannah ARENDT appelait l’essence de la politique dans une démocratie. Le dialogue est l’expression de la tolérance, de l’ouverture et du respect. Dialogue qui n’est possible, qui n’est réalisable, qu’entre véritables partenaires.” (Van Rompuy 2010b, s. 2)

Van Rompuy bruger Arendt til at fremhæve dialogen som selve essensen af politik i et demokrati, og han understreger, hvordan dialogen kun er mulig mellem ligeværdige parter, hvor den er udtryk for tolerance, åbenhed og respekt.

Brugen af henholdsvis Franz af Assisi og Arendt ser jeg som eksempel på, hvordan Van Rompuy differentierer mellem de religiøse ledere og de filosofiske og konfessionsløse. Mens de førstnævnte bliver mødt med et bud om at blive som *franciskanere*, bliver de sidstnævnte mødt med et Arendt-citat om *demokrati*. Og videre står franciskanernes *mennesker* over for demokratiets *tolerante dialogparter*.

På endnu et punkt adskiller Buzeks to taler sig fra hinanden. Han slutter sin tale til de religiøse ledere med en tak:

”I would like to pay tribute to the faith-based organisations that, on a daily basis, help the poorest, the most vulnerable in our societies.” (Buzek 2010a, s. 2)

Mens afslutningen til de filosofiske og konfessionsløse organisationers repræsentanter lyder:

”I look forward to hearing your views on how we can together fight the scourges of poverty and social exclusion.” (Buzek 2010b, s. 4)

Det vil sige, at de ’trosbaserede’ organisationer omtales i en position, hvor de allerede yder en indsats i bekæmpelsen af fattigdom. Man kan sige, at Buzek ser organisationerne i forskellige positioner i forhold til sine forventninger til dem. Og det er altså de religiøse ledere, som bliver takket for deres hjælp til de fattigste, en hjælp som han to andre steder i talen karakteriserer som et åbenlyst eksempel på det ’specifikke bidrag’, som nævnes i Artikel 17.

”Article 17 goes on to recognise the specific contribution that religions make to our society.” (Buzek 2010a, s. 1)

Og senere i forbindelse med arrangementets tema om fattigdom:

”The ”specific contribution” of churches referred to in the Treaty is nowhere more evident than in the important fight against poverty and social exclusion.” (Buzek 2010a, s. 2)

Kirkerne omtales som nogle, der allerede hjælper, de er dermed allerede relateret til de almene problemer og er del af den fælles løsning. Overordnet set drejer Artikel 17 sig om bidrag fra alle de organisationer, som Artiklen omhandler, det vil sige både ’kirker, religiøse sammenslutninger eller samfund’ og ’filosofiske og konfessionsløse organisationer’. Gennem de ovennævnte formuleringer differentierer Buzek mellem parterne, og de forskellige organisationers indsats omtales forskelligt: for det første skelner han mellem de ’trosbaserede organisationer’ og andre, og for det andet mellem *religioner* og *kirker*. Dermed sker der en opdeling, hvorved de trosbaserede organisationer – og især kirkerne – fremhæves som bidragsydere.

Det er kendetegnende for talerne, at der differentieres mellem de to møder. Og at det religiøse tillægges nogle særlige betydninger. Samtidig bliver det særlige knyttet til det almene ved at være

del af løsningen på fælles problematikker. Her eksemplificeret ved at en munkeorden bruges som billede på løsningen af fattigdomsproblemet. Man kan sige, at det religiøse her har en betydning, som også er universalistisk. Fordi munkeordenen bruges som noget 'vi' bør være. At 'vi bør være franciskanere', fordi 'vi som mennesker' har en forpligtelse over for andre mennesker. Det religiøse bruges dermed i betydninger som noget særligt, forbundet til det almene og med et universalistisk omfang.

Guds børn – en universalisme

Distinktionen og forbindelsen mellem det religiøse og det politiske og mellem det særlige og det universalistiske finder jeg også et eksempel på i sammenligningen af en passage i Buzeks taler. I begge Buzeks taler er der en passage, som handler om solidaritet med de fattige. Budskabet er stort set ens formuleret, bortset fra en enkelt sætning. I talen til de religiøse ledere skriver Buzek:

“Solidarity is directed towards recognising the inherent human dignity of the poor and marginalized as the measure of a fair and just society. We are all God’s children. The promise for a better life for all, starting with the most vulnerable, must always be at the heart of the European political project.” (Buzek 2010a, s. 2)

Og i talen til repræsentanterne for de filosofiske og konfessionsløse organisationer står der:

“Respect for human dignity obliges us to seek that all persons can live in full dignity. Solidarity is a core European value which is directed towards recognising the dignity of the poor and marginalized. It is the basis of the fair and just society that we would all like to bring about.” (Buzek 2010b, s. 4)

Fælles for de to passager er nøgleordene om solidaritet, menneskelig værdighed, anerkendelsen af de fattige og marginaliseredes værd, et fair og retfærdigt samfund. Forskellen er sætningen ”We are all God’s children”. Spørgsmålet er, hvordan den sætning kan læses, og jeg mener at kunne vise, hvordan der i denne passage udtrykkes både en adskillelse og en forbindelse mellem 'Gud' og 'politik'. Og at de religiøse organisationer med denne formulering bliver konnoteret med en universalisme – altså noget der er alment, noget der er fælles for alle – nemlig at vi *alle* er Guds børn. Det er en inklusion af den ekskluderede position, som organisationerne er sat i.

Jeg læser det sådan, at sætningen er tilvalgt til de religiøse ledere og fravalgt til det efterfølgende arrangement for filosofiske og konfessionsløse organisationer. At vi alle er Guds børn er et ordvalg, der bruges til de religiøse ledere. Og spørgsmålet er, hvordan det kan læses i forhold til betydningsindholdet i religionsbegrebet. Derfor læser jeg efter, hvordan der i passagen sker distinktioner og relationer mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Set ud fra det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet, så er henvisninger til 'Gud' noget, der forbindes med det 'religiøse', også fordi 'Gud' er uforeneligt med det 'sekulære'.⁴⁵ Hvilke moderne betydninger af religionsbegrebet bliver brugt i passagen?

⁴⁵ Det kan man se som en modsætning til middelalderen, hvor Gud og det kristne ifølge Fitzgerald (kapitel 1) også var en del af den *sekulære* verden, det vil sige verden uden for klostrene.

På den ene side kan passagen læses som udtryk for en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. For det første fordi Buzek differentierer mellem de to møder – at alle er Guds børn er et udtryk, der tilsyneladende er stilet direkte til de religiøse ledere – ikke til repræsentanter for filosofiske og konfessionsløse organisationer. For det andet fordi sætningen, at 'vi alle er Guds børn' står for sig selv. Passagen kan læses uden den, og uden den sætning har de to passager samme budskab. Begge passager tager afsæt i 'solidaritet' og 'menneskets værdighed' som noget, der giver mening i sig selv – også uden henvisning til Gud. I passagens opbygning adskilles 'Gud' og det 'politiske projekt' med et punktum – og uden et forbindende ord – for eksempel et 'derfor...'. Og bekæmpelse af fattigdom benævnes som et 'politisk' projekt – ikke et 'religiøst' eller lignende projekt.

På den anden side kan der også læses *relationer* mellem Gud og politik, EU og samfundsmæssige forhold. For eksempel når man ser på formuleringen i sætningen efter Guds børn. Her bruges ordet 'promise' og 'heart' kun i talen til de religiøse ledere. Det kunne læses som et ordvalg, der spiller på associationer til det bibelske udtryk 'The Promised Land' – det forjættede land. Og at det er *hjertet* af det europæiske politiske projekt kan læses som mere følelsesfuldt og levende end formuleringen 'europæiske kerneværdi'. På den måde ligger der i denne passage en *sammenhæng* mellem Gud, et løfte om et bedre liv for alle, det 'hjertelige', EU og det politiske.

Jeg viser altså, hvordan Buzek bruger 'Gud' i sin argumentation, samtidig med at han formulerer sit budskab således, at det 'politiske' kan stå alene. Passagerne kan dermed læses som et eksempel på, hvordan et specifikt betydningsindhold i religionsbegrebet anvendes. At det 'religiøse' på en gang er adskilt fra det 'politiske' (her i hver sin sætning) og er forbundet med det 'politiske' (her ved at have samme målsætning). Denne sætning kan også ses som et eksempel på, at det religiøse konnoteres med noget universelt. Sætningen 'vi er alle Guds børn' bruges i en sammenhæng for de ekskluderede. Men den bruges til at udtrykke noget, som netop er fælles for 'alle'. Det er et eksempel på, at den ekskluderede position, som kirkerne udgør, bliver inkluderet i et fællesskab og en helhed, som vedrører alle. Det svarer til, at Van Rompuy bruger franciskanerne – netop som noget 'vi alle' skal være. Det er eksempler på, at i den moderne betydning af religion har det religiøse også et universalistisk træk.

Kvartalet og evigheden

BEPA arrangerede også et tredje møde om bekæmpelse af fattigdom og social udstødelse. Dette møde adskiller sig fra de to ovennævnte arrangementer ved udelukkende at være for BEPA og de to kirkelige organisationer CEC og COMECE, og der er især fokus på, hvilken rolle *kirkerne* spiller. Dermed rummer mødet en række eksempler på, hvordan kirkerne udpeges som noget særligt, og hvordan forskelle og modsætninger mellem kirkerne og EU-institutionerne bliver fremhævet.

En af talerne var Antonia Carparelli fra Europa-Kommissionens *Generaldirektorat for Beskæftigelse, sociale anliggender og inklusion*. I sit oplæg "The European Platform against Poverty and the role of faith-based organisations in the fight against poverty" opsummerer hun, hvad der kendetegner disse organisationer:

"A "constitutional" vocation to help and assist the most vulnerable; A powerful reality, well-rooted in the community; A presence not limited to urban areas but also covering remote rural areas, including areas where other NGOs may be unable to operate; A capacity to draw their voluntary membership in all segments of the local population; A great familiarity with people needs, not only of material nature." (Carparelli 2010, s. 11)

Carparelli understreger hermed, at disse organisationer for det første har et særligt udgangspunkt, det hun kalder deres "*constitutional*" *vocation*, altså et særligt forpligtet kald. Og for det andet, at de har nogle særlige kompetencer, i form af kontakt til og kendskab til områder, befolkningsgrupper og menneskelige behov, som andre organisationer ikke arbejder med. Udsagnet er et eksempel på, at de tros-baserede organisationer udpeges som værende forskellige både fra andre organisationer og fra de politiske institutioner, og at deres arbejde er uundværligt netop i kraft af denne anderledes karakter. De tros-baserede organisationers bidrag ses netop som alment, som noget der er til gavn i en almen samfundsmæssig sammenhæng.

På samme måde kan man se, hvilken særlig betydning kirkerne tillægges, og hvordan de modstilles EU-institutionerne i talen holdt af Jukka Paarma, som er tidligere ærkebiskop i den finske evangelisk-lutherske kirke. I talen understreger Paarma, hvad kirkernes udgangspunkt for bekæmpelsen af fattigdom er:

"As Churches we believe that every human being is blessed with human dignity, being created in the image of God. Consequently, everyone should be able to live in dignity and play a full part in society." (Paarma 2010, s. 1)

Det er med dette udgangspunkt, at kirkerne har en forpligtelse til at hjælpe og støtte de svageste i samfundet:

"For Churches, combating poverty and social exclusion is an obligation, arising from our Christian belief, our mission and our diaconical task. Churches have a duty to speak for those who do not have a voice of their own, and to protect and support the most vulnerable members of society." (Paarma 2010, s. 2)

Det særlige ved kirkerne er således forpligtelsen over for de svage, en pligt som følger af, at alle mennesker er *skabt i Guds billede* og derfor skal have mulighed for at leve et *værdigt liv*. Paarma skriver, at kirkerne på den baggrund kommer med et specifikt bidrag: "Churches have a value to add and a specific contribution to make" (s. 2), hvorved han eksplicit bruger formuleringen fra Artikel 17.

Paarmas tale rummer også eksempler på, hvordan kirkerne og EU-institutionerne ses som værende i et modsætningsforhold. Paarma skriver således, med udgangspunkt i at kirkernes budskab om tro, håb og kærlighed er en vigtig del af bidraget i bekæmpelsen af fattigdom:

"This message of faith, hope and love is also based on the perspective of eternity – *sub specie aeternitatis* – instead of short term, quarterly statistics." (Paarma 2010, s. 3)

Han kobler dermed kirkernes budskab sammen med evighedens perspektiv, i form af Spinoza-citatet *sub specie aeternitatis* – under evighedens synsvinkel. I modsætning til denne evighed stiller han de pr. kvartal beregnede statistikker. Paarma sætter her *kvartalet* i modsætning til *evigheden*, og *statistikken* i modsætning til *troen, håbet og kærligheden*.

Et andet eksempel, der kan ses som en differentiering, er Paarmas karakteristisk af kristendom som en *modvægt*:

"The Christian message has for centuries emphasized that the prerequisites of a good life are not primarily dependent on material consumption. Providing that certain basic needs are satisfied, real joy in life comes from people we love and the richness of the creation around us. Christianity is thus a counterforce to over-emphasized consumerism and profit-thinking, promoting a good, simplified, moderate and responsible lifestyle." (Paarma 2010, s. 3)

Her sættes en modsætning op mellem på den ene side *overdrevent forbrug* og *profittænkning* og på den anden side en *god, simpel, moderat* og *ansvarlig livsførelse*. Modsætningen kommer også til udtryk, når Paarma skriver, at *den sande glæde i livet* ikke kommer fra *materielt forbrug*, men fra *mennesker vi elsker* og fra *skaberværkets rigdom* omkring os. Tidligere i talen kritiserer Paarma EU's 2020-strategi for alt for ensidigt at fokusere på økonomisk vækst og konkurrencedygtighed. Hans begreb om modvægt kan derfor også ses som en differentiering mellem kristendom og EU.

Der går en tråd fra, at Paarma nævner *værdigheden* som kommer fra at være skabt i Guds billede, over til hvad denne værdighed *fordrer*, så at sige. I Paarmas tale betyder denne fordring for kirkernes vedkommende, at de både yder praktisk hjælp til de svageste i samfundet og spreder budskabet om tro, håb og kærlighed, og for EU-institutionernes vedkommende, at de målsætninger og rettigheder, der er formuleret i chartre og strategier, bør realiseres. Herfra går tråden om værdighed videre til den forskel, som Paarma gennem hele talen nævner, at der er mellem kirkerne og EU. Det er kompliceret, for faktisk skriver Paarma:

"Our vision is a life in dignity for all and the well-being of all people and the world we live in – a vision that I am convinced is shared by the European institutions." (Paarma 2010, s. 3)

Men min pointe er, at han samtidig gennem hele talen gør klart, at selvom EU-institutionerne formodentlig har samme vision som kirkerne, så er der ikke overensstemmelse mellem den førte politik og kirkernes vision. Man kan sige, at gennem tematiseringen af *værdighed* skaber Paarma en differentiering mellem kirken og de politiske institutioner.

Paarma understreger forskellen på kirkerne og EU. For det første ved at sige at selvom EU formentlig deler visionen om et værdigt liv for alle, så er det *kirkerne*, der gør noget ved det – i modsætning til den nuværende europæiske politik. For det andet når han mener, at kirkerne kan noget særligt i forhold til visionen, de har noget ekstra at give i form af *tro, håb og kærlighed*. For det tredje skriver han:

"We call for a stronger political commitment to combat poverty, enabling all people to live in dignity." (Paarma 2010, s. 3)

Hvilket kan læses som en differentiering mellem visionen og politikken, forstået på den måde, at mens Paarma tager værdigheden for alle som en selvfølge, så understreger han, at det *politiske engagement* på området ikke kan tages for givet. Paarma differentierer således mellem kirkerne og de politiske institutioner. Og han ser kirkerne som noget, der adskiller sig fra EU, også når han

skriver, at de formodentlig har samme vision, fordi det så er på en *særlig* baggrund, at kirkerne engagerer sig.

Jeg har vist, at kirkernes bidrag opfattes som noget *særligt*. Og at dette særlige har en almen karakter og ses som en vision, der deles med EU, og som EU kan støtte politisk. Det kirkelige ses således på en gang i modsætning til EU samtidig med at EU ses som potentielt at kunne bidrage politisk. Kirkerne positioneres både i modsætning til og i samarbejde med EU. Det forstår jeg som et kulturhistorisk specifikt forhold mellem den særlige position og det almene. Kirkerne positioneres som noget særligt med et særligt bidrag. Men deres særlige bidrag er netop til det almene, til det fælles. Deres særlige bidrag vedrører det almene, det ydre, det universelle i form af samfundsmæssige opgaver.

Det religiøse som en partikulær universalisme

I kapitlet har jeg vist, at kirkernes og de religiøse organisationers position skal forstås gennem en distinktion fra institutionerne, fra det 'politiske' – og samtidig skal man forstå deres position som kategoriseret som vedrørende det almene, det universelle. I denne dialog – som altså i sig selv er et eksempel på distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse – i den dialog kategoriseres det 'religiøse' både i en særegen position, forbundet med det almene og med universalistiske træk. På den ene side ekskluderes det religiøse fra staten og civilsamfundet, på den anden side inviteres det ind som et samfundsmæssigt bidrag. Dermed viser jeg, hvordan det religiøse 'affappes helheden' (med Fitzgeralds udtryk) som noget privat, hvorefter det inviteres ind som noget offentligt. Det religiøse er indre tro og inviteres ind som ydre handling. Det religiøse har sin egen lille begrænsede plads, hvorfra det forventes at rumme det hele.

Den position, som kirkerne har i forhold til EU, kan derfor forstås som etableret gennem specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet. Kirkernes position kan kun forstås ud fra betydninger af det religiøse som både særegent og universelt. Det ser jeg som en mulighedsbetingelse for kirkernes praksis. På samme måde ser jeg BEPAs formålsbeskrivelse, møderne og talerne som steder, hvor kirkernes praksis muliggøres og positionen formes.

Det særegne og det almene fremstår ligesom det partikulære og det universalistiske umiddelbart som modsætninger. I næste kapitel vil jeg derfor arbejde videre med, hvordan man kan forstå dette tilsyneladende modsætningsforhold som del af en kulturhistorisk specifik praksis.

5) Religion i praksis

Det overordnede formål med afhandlingen er som sagt at vise, hvordan kirkernes position i EU's demokratiske opbygning kan ses som en *praksis* med et kulturhistorisk specifikt forhold mellem det særegne og det almene. Den konklusion når jeg gennem en undersøgelse af, hvordan kulturhistorisk specifikke betydninger af det religiøse etablerer denne *praksis*, og hvordan der i denne *praksis* etableres kulturhistorisk specifikke betydninger af det kristne og det religiøse i relation til det demokratiske og det politiske (herunder også mellem det private og det offentlige). En undersøgelse der sætter særligt fokus på, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet kan forstås ud fra relationer mellem individ, samfund, stat og globus, og på, hvordan disse betydninger muliggør de europæiske kirkers *praksis* i EU's demokratiske system.

I det foregående har jeg vist, hvordan kirkerne kategoriseres på den ene side som en særegen partner i dialogen med EU's institutioner og på den anden side som havende et alment bidrag til fællesskabet. Her bliver det religiøse ikke kun kategoriseret som det private, det indre, men også kategoriseret gennem det universelle, det fælles. Jeg har vist, at kirkernes position skal forstås i distinktion til institutionerne – og samtidig skal man forstå deres bidrag som universalistisk. Det fremstår umiddelbart som en modsætning, og i dette kapitel vil jeg arbejde videre med, hvordan man kan forstå dette tilsyneladende modsætningsfyldte som del af en kulturhistorisk specifik *praksis*.

I denne afhandling er praksis den måde, hvorpå jeg forstår begrebshistorien og kirkerne i forhold til hinanden. Det er med praksisgrebet, at jeg kan se, hvordan kirkernes praksis og religionsbegrebet etablerer hinanden. Praksis er udgangspunktet for mit etnologiske perspektivs fokus på, hvordan det specifikke betydningsindhold i begreber etablerer og etableres i specifikke kulturhistoriske sammenhænge. Det vil mere snævert sige i denne afhandling, hvordan det specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet (– nemlig at det religiøse på den ene side er unikt, særegent og partikulært, og på den anden side er universelt og alment) etablerer og etableres i de europæiske kirkers position i EU's demokratistruktur. Jeg bruger praksisgrebet til at vise, hvordan der er en sammenhæng mellem det særegne og det almene. Altså at modsætningerne i dikotomien er *tilsyneladende*. De udelukker ikke hinanden, de hænger derimod sammen i denne praksis.

Formålet med dette kapitel er at forklare, hvordan jeg bruger *praksis* i min undersøgelse. Her er udgangspunktet den betydning, som Thomas Højrup, professor i europæisk etnologi, tillægger praksisbegrebet.⁴⁶ Derfor vil jeg for det første vise, hvordan jeg bruger Højrups praksisbegreb som et *greb*. Derefter ser jeg for det andet på, hvordan kirkernes organisering i CEC og COMECE kan forstås ud fra de nævnte dimensioner individ, samfund, stat og globus. For det tredje ser jeg kirkerne som *objekt* og for det fjerde kirkerne som *subjekt*. Til sidst vil jeg diskutere, hvordan praksisgrebet bidrager til en forståelse af, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet etablerer kirkernes position, en forståelse der adskiller sig fra tilgange til kirkerne, hvor fokus eksempelvis er på indflydelse og ligebehandling.

⁴⁶ Blandt andet i *Omkring livsformsanalysens udvikling* (Højrup 1996) og *Dannelsens dialektik* (Højrup 2002).

Praksisgrebet

Formålet med dette kapitel er at vise, hvordan kirkerne kan undersøges som en praksis. Og hvordan modsætningerne mellem det ekskluderede, særegne, og det universelle, almene, kan ses som sider af samme sag, altså som nødvendige dele af en kulturhistorisk specifik praksis. Praksisgrebet er den måde, hvorpå jeg forstår kirkernes position i EU og det historisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet i en sammenhæng, som gensidigt etablerende hinanden, altså som hinandens mulighedsbetingelser.

Det er min pointe, at det specifikke betydningsindhold, som muliggør kirkernes kulturhistorisk specifikke position i dag – ligger i dikotomien mellem det særegne og det almene. Derfor fokuserer jeg i afhandlingen på at vise denne sammenhæng og på, hvordan denne sammenhæng er muliggjort af bestemte betingelser. At bruge praksisgrebet betyder at undersøge kirkernes position som et subjekt i en struktur, et subjekt der på en gang anskuer resten af strukturen som sit objekt og har sine eksistensbetingelser i denne struktur. Og det betyder at forstå subjektets praksis som målrettede handlinger, der forholder sig til en objektiv verden. Det er en måde, hvorpå en position (her kirkernes organisering i CEC og COMECE) kan ses fra flere perspektiver. Både positionens eget perspektiv og de betingelser, der muliggør dette perspektiv. Det vil sige, at kirkerne kan undersøges som et subjekt, hvis mål og midler skal forstås som muliggjort af de betingelser, som objektet (subjektets omverden) giver.

Thomas Højrup bruger begrebet *begreb* på en anden måde end den, jeg har skrevet om i forbindelse med Koselleck, og derfor har jeg valgt, at jeg i denne afhandling arbejder med et *praksisgreb*, selvom Højrup skriver om det som et *praksisbegreb*. Det kan diskuteres⁴⁷, hvorvidt Højrup's tilgang er i modstrid med den begrebshistoriske forståelse, som jeg bruger med udgangspunkt i Koselleck. Men i denne afhandling arbejder jeg således ikke med dem som modstridende, men i en kombination. Det er ud fra den antagelse, at Højrup's begrebslogiske arbejde muliggør min undersøgelse af det kulturhistoriske, men ikke udelukker, at jeg ser det kulturhistoriske i et begrebshistorisk perspektiv. Man kan sige, at det er min måde at arbejde med, hvordan det, som Koselleck kalder begrebshistorie og socialhistorie⁴⁸, hænger sammen. Mit kulturhistoriske perspektiv består således i en sammenhæng mellem det begrebshistoriske og det socialhistoriske.

Praksisgrebet er min metode til at forstå, hvordan betydningsindhold i begreber (her religionsbegrebet) etablerer og etableres i bestemte relationer. Det er min metode – eller netop mit *greb* til at forstå sammenhængen mellem begrebshistorie og socialhistorie. I afhandlingen undersøger jeg praksisser i et kulturhistorisk perspektiv, hvori jeg altså netop også mener, at der indgår et begrebshistorisk perspektiv. I det følgende vil jeg gennemgå, hvilke af Højrup's pointer jeg bruger.

⁴⁷ Ole Bernild undersøger således i arbejdspapiret "Praxis og arbejde/poiesis, stænder – fra Aristoteles til Hegel, Marx og Habermas – og om livsformsbegrebet", hvordan *praksis* begrebshistorisk set har forskellige betydninger (Bernild 2001).

⁴⁸ Se for eksempel Koselleck s. 61.

Praksisgrebet er den måde, hvorpå jeg forstår kirkerne som en position og som et subjekt, der på en gang handler i forhold til en objektiv omverden og har sine eksistensbetingelser i denne omverden. Pointen er, at praksis skal forstås som et delelement i en sammenhæng eller en struktur.

”Praksisbegrebet giver os mulighed for at opsplitte en struktur i subjektbegreber, der hver især ud fra deres egen problematik anskuer resten af strukturen som *objekt*.”

(Højrup 1996, s. 78)

Højrup arbejder med strukturbegrebet som bestående af subjektbegreber, og set fra de enkelte subjekters perspektiv er strukturen objekt. Strukturen bliver dermed et spørgsmål om forholdet mellem *subjekt* og *objekt*:

”Ikke bare objektet, men også subjektet er en terminaludlæsning af *strukturen*, og subjekt-begrebets tilstedeværelse i denne logisk mulige verden såvel som dets praktiske problematik er givet i-og-med objekt-begrebets indhold. Subjektets prædikater og objektets prædikater er terminaludlæsninger af et og samme strukturbegrebs intensionale relationer.” (Højrup 1996, s. 79-80)

Det vil sige, at subjekt og objekt er måder til at forstå forskellige perspektiver i strukturen på. Perspektiver der på en gang er modsætninger og indeholder hinanden. Denne måde at forstå subjekt på indebærer, at subjektet først – og kun – er subjekt i relationer i en struktur:

”Subjekter er ikke bare præeksisterende ting, som vi kan bringe sammen ved hjælp af postuler. Det er en ganske *specifik begrebstype*, som har sin plads i ganske bestemte typer af *mulige verdener*.” (Højrup 1996, s. 80)

Med praksisgrebet undersøger man således et subjekt i et relationelt perspektiv, det vil sige, at subjektet er givet i-og-med objektet. Subjektet er der ikke i sig selv – det bliver subjekt som del af relationer i en struktur. Subjektets relationer til objektet ses som en identitet mellem teleologi og kausalitet.

”Den teleologiske relation, der går fra mål til middel, og den kausale relation, der går fra årsag til virkning, er med andre ord hinandens modsætninger og samtidig identiske. [...] Vi kan ikke forestille os, at noget er kausalt uden at tænke teleologisk på sagen.

Ligesom det er umuligt at tænke i mål og midler eller at handle målrettet uden at tænke kausalt om midlets produktion af målet.” (Højrup 1996, s. 67)

Subjektets relation til objektet er, at subjektet handler målrettet ud fra en kausal tankegang om objektet.

”I subjekt-objekt-figuren står et *målrettet* subjekt overfor et *kausalt* objekt. Dette subjekts målrettede handling, dets mål-middel-tankegang, dets teleologi forudsætter, at det tænker sig som stående *overfor* en kausal omverden, hvis årsag-virkningssammenhænge er påvirkelige, dvs. en objektiv verden, subjektet kan have et manipulerbart forhold til.” (Højrup 2002, s. 467)

Omvendt er subjektet selv et objekt set fra andre subjekters perspektiv. Denne dobbelthed rummes i praksisgrebet, fordi subjektets kausale tankegang om objektets teleologiske handlinger inddrages i undersøgelsen.

”[...] det selvbevidste subjekt konstitueres som *objekt* af et *modstående* subjekts praksis. Ved selvbevidst (dvs. ved at anerkende modstanderen som selvbevidst og tage højde herfor i sin egen praksis) at organisere denne sin modstand (som rejses af modstanderens praksis) får subjektet sit *eget liv*.” (Højrup 1996, s. 74)

Praksis er at forstå en position som et subjekt, hvis eksistens- og mulighedsbetingelser er givet af objektet. Det betyder at kunne se positionen fra forskellige perspektiver og at se praksis i og afhængig af en given struktur. I denne betydning står praksis ikke i modsætning til teori, tværtimod er de to sider af samme sag. Det er denne sammenhæng, der ligger i at forstå subjektet som selvbevidst. Fordi med selvbevidstheden fremhæves, at praksisser hele tiden forholder sig til noget. Med praksisgrebet kan man undersøge, hvordan subjektet handler ud fra en tankegang om, at objektet (altså resten af strukturen) netop også er subjekter med målrettede praksisser:

”I praksisbegrebet er der således ingen importeret aggressivitet, men et viljesbegreb, der forudsætter et kausalitetsbegreb. Det er objektets manipulerbarhed, der muliggør subjektets vilje. *Forudsætningen* for *ikke* at blive betragtet og behandlet som manipulerbart objekt er af selv samme grund, at objektet yder en modstand, der – ved at tage højde for subjektets forventninger til objektet og imødegå disse forventninger – forhindrer subjektet i at udøve sin blot manipulative praksis over for objektet. Derved tvinges subjektet til at anerkende objektets modstand som en selvbevidst *modstander*, der tager højde for subjektets egne forventninger til objektet. Subjekt og objekt transformeres derved til to parter, som begge står overfor en bevidsthed, der som deres egen tager højde for modpartens bevidste modstand. Fra en manipulativ praksis overfor et rent kausalt objekt er vi nået frem til en *gensidig kamp* imellem to parter, der ved at imødegå hinandens planer tvinger modparten til at anerkende sig som et refleksivt subjekt.” (Højrup 2002, s. 468-9)

Man kan sige, at dette perspektiv på subjektet som selvbevidst er en måde, hvorpå praksisgrebet kan bruges i en diskussion, som hos andre er en diskussion om magt og magtrelationer. Også for eksempel når det sekulære diskuteres som en doktrin.

Jeg forstår CEC og COMECE som subjekter med mål og midler og undersøger derfor, hvordan de anskuer resten af strukturen (herunder EU's institutioner) som objekt, og hvordan de er selvbevidste (hvilket vil sige, at de anerkender modstanderen som selvbevidst og tager højde for det i egen praksis). Det vil sige, at ud fra mit perspektiv ser jeg ikke CEC og COMECE som præeksisterende subjekter, men som mulige netop i kraft af den specifikke struktur i EU.

I Thomas Højrup's perspektiv er der forskellige subjekt-typer, afhængig af den specifikke kulturhistoriske sammenhæng. Man kan sige, at praksisser er forskellige i forhold til den kulturhistoriske sammenhæng. Praksisser i den græske bystat skal undersøges i forhold til oikos (hushold) og polis (bystat). Praksisser i standssamfundet ud fra hushold, stænder og stat.

”Udgangspunktet er, at man i den antikke tænkning om det sociale finder en todeling i forholdet mellem *polis* og *oikos*. *Oikos* er huset, og *polis* er staten.” (Bernild 2002, s. 445)

På Hegels tid⁴⁹ er der tale om en tredeling i form af familie, samfund og stat. Og siden er personen blevet et subjekt i moderne stater.

”Det er for eksempel aktuelt at tage de nyeste forskydninger op i arbejdet med velfærdsstaten. Her sker der noget fundamentalt med familiebegrebet, som hos Hegel er en kernefamilie, hvor kun familiefaderen er en person – repræsenterende hele familien. I dag er personbegrebet trådt ind i familiesfæren. Der sker altså nogle radikale transformationer af de tre forskellige momenter [stat / samfund / familie] – også af det i Europa anvendte statsbegreb i takt med at velfærdsstaterne afgiver suverænitet til Strasbourg og Bruxelles.” (Bernild 2002, s. 446)

Og Højrup tænker praksisser i demokratiske europæiske stater ud fra fire dimensioner, nemlig individuel subjektivitet, civilsamfund, stat og globalt statssystem:

”[...] vi har at gøre med både *individualitet* (personer), med *forskelle* (livsformer) og med *enhed* (en stat) i et system af stater, der danner en *helhed*.” (Højrup 2003, s. 82)
Det er ”dimensioner”, ”der forudsætter hinanden”. (Ibid.)

Således er for eksempel samfundets opbygning forudsat af statssubjektet:

”Civilsamfundets mulighedsbetingelse er statssubjektet, og dets struktur er betinget af statsformen.” (Højrup 1996, s. 133)

Hos Højrup består samfundet af livsformer og interesseorganisationer, der netop er kendetegnede ved at være forskellige fra hinanden. Det er som sagt kulturhistorisk specifikt, hvad der konstitueres som subjekter og dermed som praksisser indgår i subjekt-objekt-relationer. I de europæiske demokratier, som er konteksten for min undersøgelse, konstitueres således – ifølge Højrup – en individuel subjektivitet, en samfundsmæssig subjektivitet, staten som subjekt i et globalt statssystem.⁵⁰

For at sammenfatte mit greb kan man sige, at praksis er en måde at splitte ’strukturen’ op, hvor strukturen opsplittes i subjektbegreber, der ser resten af strukturen som objekt. Strukturen er relationer mellem subjekter. I dette relationelle forhold mellem subjekter – en relation af den art, at subjekterne hver især ser resten som objekt. Og for at forstå hvordan disse relationer foregår, så tænker Højrup subjektet som en praksis. En praksis der forstås som et forhold mellem mål og middel, årsag og virkning. Strukturen forstås dermed forskelligt fra hvert subjekts perspektiv. Hvert subjekt skal forstås ud fra sin praksis, og hver praksis kan kun forstås som noget, der foregår i en struktur. Og fordi hvert subjekt er objekt for andre subjekter, så er subjektet dermed givet i-og-med objektets indhold.

At undersøge kirkernes organisering i CEC og COMECE som en *praksis* giver mig en række muligheder for at forstå kirkerne i forhold til den historisk specifikke distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. I de følgende afsnit vil jeg først se på, hvordan CEC og COMECE kan forstås i forhold til de fire nævnte dimensioner, derefter hvordan

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831.

⁵⁰ Etnologen Klaus Schriewer sætter i sin undersøgelse af Spanien som velfærdsmodel fokus på, hvilken betydning den katolske sociallæres princip om nærhed har for de enkelte mennesker og familier, for samfundets livsformer og statsstrukturen (Schriewer 2007).

kirkerne kan undersøges på den ene side som objekt, det vil sige med fokus på eksistensbetingelserne for deres praksis og på den anden side som et subjekt, der har mål og sætter midler i forhold til den europæiske kontekst.⁵¹

Kirkernes organisering (relationer og dimensioner)

Med praksisgrebet forstår jeg kirkerne som en praksis, der subjektivt sætter midler i værk for at opnå sine mål. Forholdet mellem disse mål og midler er formet af forestillinger om, hvilke årsager der kan føre til hvilke virkninger. Deri ligger også bevidstheden om, at objektet – altså resten af strukturen – består af selvbevidste subjekter. Praksisgrebet sætter dermed fokus på, hvordan for eksempel kirkerne etableres i relationer. De eksisterer ikke bare i sig selv, de har derimod en historisk specifik praksis. Og deres specifikke praksis og dermed deres subjektstatus skal netop ses i de specifikke relationer til objektet – resten af strukturen. Kirkerne som en position i EU skal forstås ud fra de relationer, de indgår i, fordi deres position er etableret i de relationer. Og praksis er et greb, hvormed jeg kan forstå, hvordan kategoriseringen af og distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse er med til at etablere kirkernes praksis.

Kirkernes organisering i CEC og COMECE kan forstås i forhold til de relationer, de indgår i. Som jeg har vist tidligere, har CEC og COMECE en særlig position i forhold til det europæiske civilsamfund. Kirkerne er positioneret som subjekter ved at være partnere i dialogen med EU. De har en eksplicit position som 'kirker', i et fælles afsnit med 'religiøse sammenslutninger' og 'religiøse samfund'. Og i en fælles traktatartikel med 'filosofiske og konfessionsløse organisationer'. De fem kategorier er fælles om denne position parallelt med civilsamfundet, hvor de på den ene side netop er adskilt fra civilsamfundet, på den anden side har samme formulering om en åben, gennemsigtig og regelmæssig dialog med EU, som netop er inspireret af Traktatens formulering af dialogen med civilsamfundet. Kirkerne opfatter sig selv som anderledes end andre organisationer i EU's civilsamfund. De betegner for eksempel ikke sig selv som *interesseorganisationer* med det argument, at meget af kirkernes engagement er kendetegnet ved at være for alles bedste, ikke egne interesser – hvilket jeg kommer ind på i næste kapitel. Samtidig med at kirkerne således adskiller sig fra andre organisationer i civilsamfundet, så arbejder CEC og COMECE også sammen med både andre kirkelige organisationer og andre NGO'er. Sammenligner man CEC og COMECE som subjekter i – eller parallelt med – civilsamfundet, er der tale om to forskellige organiseringer. CEC står for *The Conference of European Churches* og er en organisation, der har 114 kirker

⁵¹ Sociologen Anders Boserup, som indgår i Højrups arbejde med praksisbegrebet, har beskæftiget sig med 'religion' i en analyse af konflikten i Nordirland. Det er etnologen Johannes Møllgaard, der har gjort mig opmærksom på Boserups perspektiv, som er, at nok ses konflikten som "en strid om moralske og teologiske forhold: en konflikt om religion" (Boserup 1973, s. 89), men at det snarere er en kamp om sociale eller økonomiske interesser. Dette perspektiv adskiller sig fra problematikken i denne afhandling, hvor fokus sættes på, hvordan modsætningen mellem det religiøse og det ikke-religiøse etablerer forskellige positioner. Ser man dette modsætningsforhold som del af en historisk specifik praksis, så er der snarere tale om, at specifikke betydninger i religionsbegrebet muliggør, at det 'religiøse' kan bruges som middel.

som medlemmer – både ortodokse, protestantiske, anglikanske og gammel-katolske kirker.⁵² COMECE repræsenterer de romersk-katolske biskopper, der er i EU's medlemsstater. COMECE er en forkortelse af *Commission of the Bishops' Conferences of the European Community* – på fransk.⁵³

Kirkernes specifikke position er muliggjort både gennem Traktatens Artikel 17 og gennem etableringen af kategorierne i medlemsstaterne, og anerkendelsen af de specifikke kirker, religiøse sammenslutninger, religiøse samfund, filosofiske og konfessionsløse organisationer som subjekter i medlemsstaterne. En eksistensbetingelse for kirkernes praksis er formet af netop det rum, der bliver givet i Artikel 17. Kirkerne har organiseret sig i COMECE og CEC, som så bliver subjektiveret gennem den måde, dialogen foregår på. Og som subjekt forholder CEC og COMECE sig til EU's lovgivningsprocesser både ved at følge med i institutionernes arbejde og ved at reagere i form af åbne breve til formændene for EU-institutionerne, offentlige statements, besvarelser på grøn- og hvidbøger.⁵⁴

Som jeg viser i kapitel 10, kan man sige, at kirkerne også forholder sig til en individuel subjektivitet. Det finder jeg i mine analyser af det liturgiske materiale, som kræver den enkeltes deltagelse. For eksempel i en bøn, hvor det er den enkeltes sprog og forskellen mellem sprogene, der skaber den økumeniske helhed. Ligeledes indgår den individuelle subjektivitet, når kirkerne for eksempel arbejder med miljø og forbrug. Her gælder det, at den enkelte skal ændre sine vaner i hverdagen. Set ud fra det perspektiv, at praksisser skal forstås i forhold til historisk specifikke dimensioner, kan man således sige, at kirkernes praksis skal forstås som et samfundsmæssigt subjekt, der er anerkendt af statslige subjekter, og som forholder sig til individuelle subjekter. Og man kan sige, at kirkerne også forholder sig til en global sammenhæng, når de samarbejder på globalt plan. Og når deres praksis, som jeg viser i kapitel 6, har universalistiske træk i forhold til globaliseret økonomi, det globale klima, og når de forholder sig til 'Guds skaberværk' som en helhed, der er altomfattende.

Kirkerne som objekt (eksistensbetingelser for praksis)

I de foregående kapitler har jeg undersøgt mulighedsbetingelserne for kirkerne ud fra praksisgrebet. Jeg har vist, hvordan diskussionen om Artikel 17 betinger kirkerne i og med de betydninger, der indgår i ændringsforslagenes argumenter. Det er de samme betydninger, der bruges i de akademiske

⁵² To danske kirker er medlem af CEC, det er *Baptistkirken i Danmark* og *Evangelisk-Lutherske Kirke i Danmark*, det vil sige *Den danske Folkekirke* (CEC 2016).

⁵³ I afhandlingen behandler jeg CEC og COMECE underet, selvom der er grundlæggende forskelle på dem. Mit fokus er således hverken på forskellen mellem CEC og COMECE eller på forskellene internt – henholdsvis mellem medlemskirkerne i CEC og mellem biskopperne i COMECE. Jeg fokuserer i stedet på, hvordan flertydigheden i religionsbegrebet etablerer kirkerne som en helhed og dermed positionerer dem som en dialogpartner.

⁵⁴ I denne afhandling undersøges kirkernes organisering ud fra distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse, i andre undersøgelser er fokus i stedet på relationerne mellem kirkerne og EU, for eksempel hos religionssociologerne Bérengère Massignon: *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne* (2007) og Friederike Böllmann: *Organisation und Legitimation der Interessen von Religionsgemeinschaften in der europäischen politischen Öffentlichkeit. Eine quantitativ-qualitative Analyse von Europäisierung als Lernprozess in Religionsorganisationen* (2010). Og hos politologen Antonius Liedhegener: "Why Brussels is neither Washington nor Berlin. Political Catholicism in Differing Political Systems" (2012).

diskussioner, som for eksempel de argumenter, der er nævnt i kapitel 3 omkring det sekulære. Ligeledes er struktureringen af dialogen en mulighedsbetingelse. Dialogen, som den kommer til udtryk i BEPAs strukturering af dialogen og møderne, viser en bestemt betydning af, hvad kirkerne forventes at kunne bidrage med og dermed en specifik betydning af det religiøse. At jeg overhovedet tænker ændringsforslagene og talerne som relevante for at forstå kirkerne – er fordi jeg undersøger kirkerne som subjekter, der konstitueres gennem relationer i en struktur. Og fordi jeg med praksisgrebet kan pege på, hvordan det, der er ét subjekts mål, er et andet subjekts middel. Ligeledes tænker jeg de forskellige betydninger af begreberne om det religiøse og det sekulære som mulighedsbetingelser for kirkerne. Det er, fordi jeg tænker subjekterne som *selvbevidste* – det vil sige, at de har mål og sætter midler i en kontekst, hvor der er bevidsthed om, hvordan andre subjekter tænker verden. Derfor muliggør betydningerne af det religiøse og det sekulære både rammerne for kirkerne og indgår i deres selvbevidste vurderinger om mål og midler.

Kirkernes praksis skal altså forstås ud fra deres position i forhold til civilsamfundet. Og ud fra at denne position er blevet etableret af EU's medlemsstater og af en Europæisk Union, der her kan forstås som et statssubjekt. Jeg har med udgangspunkt i praksisgrebet tænkt, at EU ligesom en stat skal have etableret sit civilsamfund og sine borgere indadtil. Ændringsforslagene viser diskussionen om, hvilken status kirkerne og organisationerne skal have i forfatningen. Det er i argumentationen omkring denne position, at forholdet mellem kirke, stat, religion, politik diskuteres. Man kan se det som en diskussion, hvori forholdet mellem det statslige og det samfundsmæssige diskuteres – også relateret til det individuelle og det universelle. At der er forskellige rettigheder for individer, civilsamfund, medlemsstater, som står i modsætningsforhold til hinanden, og hermed er det til diskussion, hvilke rettigheder der går forud for andre.

Talerne kan ses som eksempel på, hvilke rammer den statslige praksis sætter for civilsamfundet (det samfundsmæssige) og for borgerne (det individuelle). BEPAs strukturering af dialogen viser, hvordan statssubjektet forholder sig til kirkerne. Det er kirker, der har fået ret til dialog gennem Traktaten. Og EU er som en form for statssubjekt en eksistensbetingelse for kirkernes organisering i CEC og COMECE. Det skal forstås på den måde, at CEC's og COMECE's arbejde udfolder sig, som det gør, og deres kontorer ligger, som de gør, i kraft af statssubjektets anerkendelse af dem som subjekter.

Kirkerne er således objekt for andre subjekter – det vil sige, de bliver subjektiveret ud fra andre subjekters interesser – og kirkerne bliver så at sige efterladt i en position. Så spørgsmålet er, inden for hvilke rammer kirkerne kan være et subjekt. De kan være subjekt blandt andet sammen med religiøse sammenslutninger og religiøse samfund. Og eksistensbetingelserne for kirkernes praksis er etableret i argumenter om civilsamfund, individuelle rettigheder, kollektive rettigheder, religion, sekularitet, demokrati, kategorier. Argumenterne er de samme i den demokratiske diskussion og i den akademiske – og tilsammen er de mulighedsbetingelser for kirkerne. De samme ting er på spil. For eksempel bliver deres position diskuteret som et forhold mellem kirke og stat, religion og politik, det private og det offentlige. Min pointe er, at ændringsforslagene og talerne viser betydninger af det religiøse og det sekulære – betydninger som er mulighedsbetingelser for kirkerne. Talerne viser samtidig meget tydeligt den sammenhæng mellem det *dialogiske* og det

universalistiske, som er en mulighedsbetingelse for kirkernes praksis. Det er således en specifik sammenhæng mellem modsætninger, fordi denne dialog forudsætter forskellighed, mens der er et væsentligt fokus på et universalistisk fællesskab i den.

Sammenfattende kan man sige, at en mulighedsbetingelse for kirkerne er kategoriseringerne af deres position. De har en dialog på samme vilkår som civilsamfundets andre organisationer, de er uden for civilsamfundet i og med Artikel 17, de er adskilt fra de religiøse sammenslutninger og samfund, og der er en organisering af mange, men ikke alle, kirker i CEC og COMECE. Det vil omvendt sige, at der er en kategori af udvalgte kirker, medlemmer i CEC og COMECE, der er en kategori af kirker for sig selv, som man også kan læse i talerne, hvor der henvises til 'kirker'. Kirker kategoriseres sammen med de religiøse sammenslutninger og religiøse samfund som uden for civilsamfundet. Kirkerne er således positioneret skiftevis adskilt fra og i samme kategori som de 'religiøse' sammenslutninger og samfund. Men i moderne forstand forstås både det kirkelige og det religiøse i et modsætningsforhold til det 'sekulære', derfor viser kategoriseringen af kirkerne, at de ses i et modsætningsforhold til det sekulære. Kirkerne er altså subjektiveret som en modsætning til det sekulære – og dermed også ud fra specifikke betydninger af det religiøse.

Kirkerne som subjekt (mål og midler i praksis)

Efter at have vist, hvordan jeg i de foregående kapitler har undersøgt eksistensbetingelser for kirkernes praksis, vil jeg nu skitsere, hvordan jeg i de efterfølgende kapitler undersøger kirkernes praksis ud fra deres mål og midler. Hensigten er at vise, hvordan betydninger af det religiøse og det sekulære indgår i kirkernes praksis, og hvordan disse betydninger etablerer kirkernes mål og midler som både almene og særegne.

At forstå kirkerne som et subjekt betyder således at se, hvordan kirkerne er spændt ud mellem de mulighedsbetingelser, der ligger i dimensionernes relationer, fordi kirkernes eksistens skal forstås som resultatet af disse mulighedsbetingelser. Med praksisgrebet er præmissen at se, hvordan kirkerne er noget *i forhold til* noget andet. Præmissen er også, at kirkerne er subjekt i eget perspektiv og objekter for resten af strukturen, og at de er bevidste om dette forhold, idet de indtænker de andres perspektiv. Kirkerne kan undersøges som et subjekt, og det kan undersøges, hvilke mål de har, og hvilke midler de sætter for at nå dem – ud fra hvilke forestillinger om årsag og virkning.

Kirkernes praksis skal forstås som endepunkter i relationer. Det er forskellige relationelle dimensioner, der er på spil. Og derfor undersøger jeg, hvordan det er relationer mellem statslige, samfundsmæssige og individuelle praksisser, der udgør eksistensbetingelserne for kirkernes subjektivitet. Jeg undersøger kirkerne som en praksis, der er bestemt af det statslige gennem traktater og forfatninger og af det samfundsmæssige gennem de muligheder, som ligger i civilsamfundets organisering. Og jeg undersøger kirkerne som en praksis, der er bestemt af den individuelle subjektivitet, der får de enkelte mennesker til at engagere sig i kirkernes arbejde, og af de globale sammenhænge, som både kirkerne og EU-institutionerne sætter fokus på.

Kirkerne kan undersøges som en praksis, der forholder sig til alle de nævnte dimensioner, den er så at sige spændt ud mellem forskellige subjektiviteter. Den kan kun forstås i de relationer, som

den indgår i med de forskellige andre subjekter. Når kirkerne på denne måde er spændt ud mellem flere subjektiviteter, kan de ikke forstås ud fra en dikotomi, hvor kirkerne er det private, som er ude af det offentlige rum. Fordi de er etableret i relation til alle fire dimensioner, rummer de et betydningsindhold, hvor det 'religiøse' er både privat og offentligt, både særegent og alment, både individuelt og fælles. Dimensionerne bliver et greb, hvormed jeg undersøger modsætninger og sammenhænge i disse dikotomier. Altså i stedet for at se det alene som en modsætning, så ser jeg det som sider af samme sag. Med praksisgrebet kan jeg undersøge, hvordan det historisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet bliver brugt til at etablere kirkernes position. Og jeg kan undersøge, hvordan dikotomierne i dette betydningsindhold kan forstås som sider af samme sag. Man kan sige, at dikotomien bliver forstået som et enten-eller, med praksisgrebet kan jeg forstå det som et både-og.

Det er i kirkernes mål og midler, at det bliver tydeligt, hvordan det særegne og det almene ikke udelukker hinanden, men derimod hænger sammen i praksis. I de følgende kapitler vil jeg derfor undersøge kirkernes mål gennem eksempler fra deres arbejdsområder. Hermed viser jeg, hvordan målet for kirkerne er forandringer, som de opfatter er til et fælles bedste. Det gælder på områder som nedrustning, økonomi, miljø og menneskerettigheder. Samtidig formulerer de deres mål ud fra at de 'som kristne' ønsker 'respekt for Guds skaberværk' og 'respekt for mennesket skabt i Guds billede'. Altså en målsætning som er særegen for dem. I kirkernes praksis finder jeg således både almene og særegne mål. Kirkernes mål er altså ændringer i lovgivningen for det fælles og det særegne. Denne dobbelthed finder jeg også i de midler, som kirkerne sætter ind for at opnå en virkning.

I kapitel 6 sætter jeg fokus på, hvordan ændringer i lovgivningen kan ses som en virkning for kirkerne, og på, hvad der kan være årsag til den virkning. Årsagen til den mulige virkning er, at kirkerne kan argumentere for sagen, det vil sige, at argumentationen og overbevisningen sættes ind som midler. Argumenterne bliver formuleret ud fra et 'kristent grundlag', som jeg mener, at man kan se som et middel i kirkernes praksis. *Målet* er det fælles bedste, et af *midlerne* er det kristne grundlag – fordi en overbevisende argumentation er *årsagen* til *virksomheden*, som er en ændret lovgivning.

Jeg viser altså, at *det kristne grundlag* som et middel sættes ind med den målsætning at påvirke lovgivningen. Midlet sættes ind ud fra, hvad man (i kirkerne) tænker er virkningsfuldt. Det vil sige, hvordan den objektive kontekst vurderes. Og i dette tilfælde bliver argumentet om 'det kristne grundlag' etableret som et muligt middel. Det er et eksempel på, at et særegent middel (et kristent grundlag) bliver sat ind for at opnå almene mål (det fælles bedste). Samtidig bruger kirkerne også argumenter, der er af almen karakter – for eksempel forskningsresultater omkring klimaforandringer. Det vil sige, at der både indgår særegne og almene midler i kirkernes praksis.

Min pointe er altså, at i kirkernes praksis er *både* mål og midler – *både* almene og særegne. Det betyder, at denne praksis ikke kan forstås som enten privat eller offentlig, som enten kristen eller politisk. Denne praksis er derimod kendetegnet ved at være begge dele på en gang. Praksissen består i begge sider af dikotomierne. Kirkernes praksis er relateret til forskellige subjektiviteter – individuelle, samfundsmæssige, statslige og globale. Og med disse relationer kan jeg forstå,

hvordan kirkernes praksis er både privat og offentlig, både indre og ydre. CEC og COMECE som subjekt er netop etableret af og former sig i forhold til alle fire dimensioner. Og de er dermed både særegne og almene. I kirkernes praksis er dikotomien ikke et *enten-eller* men et *både-og*.

Praksis som et greb om det kulturhistorisk specifikke betydningsindhold i religionsbegrebet

I det følgende vil jeg diskutere, hvordan praksisgrebet bidrager til en forståelse af, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet etablerer kirkernes position, en forståelse der adskiller sig fra tilgange til kirkerne, hvor fokus er på for eksempel indflydelse og ligebehandling. Med praksisgrebet kan jeg undersøge, hvordan kirkerne har en særlig position, og hvordan denne position er etableret i en historisk specifik kontekst. Jeg forstår således også religionsbegrebets forskellige betydninger som del af subjekt-objekt relationer. Religion er ikke noget i sig selv – det er derimod et begreb, der indgår i en praksis.⁵⁵ Og i de forskellige praksisser har begrebet forskellige betydninger. Det er en anden tilgang end François Forets problematisering⁵⁶ af, hvilken *indflydelse* kirkerne har på lovgivningen:

"So far, it has been difficult to find evidence of a major impact from churches on European policies and politics. This means that the debate has been conducted above all at the symbolic level." (Foret, s. 39)

Ifølge Foret foregår debatten om kirkernes indflydelse på et symbolsk plan⁵⁷, og grundlæggende set ændrer religion ikke spillets regler:

"Actually, religion is neither a problem nor a solution for the legitimization of Europe because its impact does not change the usual rules of the game." (Foret, s. 38)

Kenneth Houston skriver om, hvordan kirkerne har indflydelse⁵⁸ på udformningen af Artikel 17 og dialogens form.

"[...] the formalization of the dialogue provision and its incorporation into the Draft Constitution was a result of sustained, coordinated lobbying efforts by the two main Christian associations, COMECE, and CEC, [...]" (Houston, s. 162)

Og i hans optik bliver det et spørgsmål om, hvorvidt der er lige behandling for de forskellige kategorier, som Artikel 17 vedrører.

⁵⁵ Med praksisperspektivet sættes fokus på, hvordan kirkerne som *subjekter* har mål og sættermidler ind for at nå dem. Dermed adskiller denne afhandling sig fra undersøgelser, hvor 'religion' eller 'kristendom' i sig selv beskrives som aktører, eksempelvis i formuleringen: "christianity is fighting for [...]" (Schlesinger og Foret, s. 1).

⁵⁶ "Religion: a Solution or a Problem for the Legitimation of the European Union?" (Foret 2009).

⁵⁷ I "European Enlargement, Secularisation and Religious Re-publication in Central and Eastern Europe" (Herbert & Fras 2009) præsenteres to synspunkter på, hvordan *sekularisering* kan ses som et spørgsmål om 'religiøs indflydelse' på 'sociale systemer': På den ene side at sekularisering, i stedet for at være en politisk doktrin, er en funktion af modernitetsprocessen selv – nemlig i kraft af specialiseringer og differentieringer på alle områder af det sociale (s. 83). Og på den anden side det synspunkt at sekularisering er resultatet af en kamp mellem konkurrerende grupper med interessekonflikter (s. 83).

⁵⁸ Om processen omkring formuleringen af Artikel 17, se for eksempel "Europe and Religions: the Dialogue between the European Commission and Churches or Religious Communities" (Jansen 2000).

”It must be questioned whether deepening path-dependent relations between EU institutions and particular religious associations meet the basic requirements of equality.” (Houston, s. 166)

Houston undersøger kirkernes status ud fra EU’s forpligtelser i forhold til dialogen. Praksisgrebet sætter fokus et andet sted, nemlig på hvordan kirkernes position er konstitueret af specifikke begreber om det religiøse og det sekulære. Både hvordan disse begreber er mulighedsbetingelser for kirkernes praksis, og omvendt hvordan det netop er i praksisser, at betydningerne bliver etableret. Dermed er det ikke et spørgsmål om anerkendelse af en allerede eksisterende organisation med en kritisabel særstatus – det er derimod en konstituering af et subjekt i en specifik struktur, hvor den særlige status konstitueres gennem muligheder og betingelser på en gang. Mit fokus er således på, hvordan de forskellige betydninger af det religiøse er *midler*, og på hvordan betydningerne ikke bare eksisterer i forvejen. Betydningerne bliver brugt som midler, og de bliver etableret som betydninger, *idet* de bruges som midler.

Houston sætter fokus på, om EU lever op til det, som dialogen lover. Jeg ser derimod på, hvordan kirkernes position etableres qua dialogen. Det vil sige, at han sætter spørgsmålstegn ved, om lighedsprincippet overholdes. Og jeg ser på, hvilke betydninger af religionsbegrebet der bruges. Spørgsmålet om lighed hænger også sammen med Houstons kritiske tilgang til, hvorvidt dialogen er ’magtfri’ og ’gensidig’:

”The tendency to conceive “dialogue” in light of the face-value standards of deliberative understanding, power-free mutual interaction, and consensus seeking, even on specific policy matters, neither approximates nor illuminates the emerging pattern. The “dialogue” provision, therefore, needs to be considered in light of alternative questions such as interests and power.” (Houston, s. 166)

Her bliver det til et spørgsmål om interesser og magt. Hvor jeg derimod ser det som et spørgsmål om praksis. Som altid handler om egne mål og midler. Og dermed selvfølgelig om interesser – men altså netop set som mål, og hvordan subjektet sætter midler ind for at virkeliggøre dem. Højrup’s pointe er også, at de midler, der sættes ind, skaber nye omstændigheder, som så giver anledning til nye mål. Magt og interesser er i praksisperspektivet ikke noget, man har, men man når sine mål, hvis ens midler er andres mål, eller hvis ens mål er middel for andre. Det vil sige, at virkningen af midlerne er muliggjort af resten af strukturen.

Hos Benoît Challand⁵⁹ undersøges religion i forhold til opdelingen af ’os’ og ’dem’ i det europæiske integrationsprojekt.

”Religion has something to say about Europe’s peoples and their neighbours, but religions should not have a privileged access to politics *per se* and should not be used to create stark boundaries between in-groups and out-groups.” (Challand, s. 76)

⁵⁹ ”From Hammer and Sickles to Star and Crescent: the Question of Religion for European Identity and a Political Europe” (Challand 2009).

Han skriver, at religion både kan bruges til noget positivt og noget negativt i et modsætningsforhold til det politiske. Og han forholder sig kritisk til, hvordan religion indgår i differentieringen mellem det europæiske og det ikke-europæiske:

”One should depart from simplistic and one-sided dichotomisation towards a more complex and pluriform quest for identity. Such an approach would translate, on the European level, into a research agenda for a cosmopolitan Europe [...]. Such a critical approach allows us to escape the absolutist tendency of creating what are artificial divides between a European ‘we’ and a non-European ‘other’ expressed in terms of religious belongingness.” (Challand, s. 66)

Han opfatter det således, at det der kommer til udtryk i de såkaldte religiøse tilhørsforhold, det er kunstige opdelinger af ‘os’ og ‘dem’. Og i stedet for denne simplistiske og ensidige tilgang efterlyser han et mere komplekst, flertydigt perspektiv. Praksisgrebet griber det anderledes an. Challand ønsker et fokus på et kosmopolitisk Europa forstået som noget positivt i modsætning til en ‘absolutistisk tendens til at skabe kunstige adskillelser’. Med praksisgrebet forstår jeg derimod, hvordan kirkerne er en position, hvor det religiøse bruges i betydninger, som på en gang fremhæver forskelle (det særegne) og ligheder (det almene).

Religion i praksis

I dette kapitel har jeg gennemgået min etnologiske metode, hvor jeg bruger praksis som et greb, der har et begrebslogisk udgangspunkt og en historisk specifik strukturering i de fire dimensioner – det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige og det globale. I denne forståelse af praksis rummes både begreb og handling – fordi subjekters handlinger netop er baseret i en bevidsthed om objektets kausalitet, og subjektet handler ud fra den bevidsthed. Dermed er tanker og ord lige så ‘praktiske’ som handlinger. Man kunne sige, at det er derfor, jeg kan bruge praksisgrebet til at se sammenhængen mellem det religiøses begrebshistorie og socialhistorie. Når jeg undersøger religion i praksis, betyder det således, at jeg undersøger, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet etablerer praksisser og samtidig bliver etableret i praksisser.

Med praksisgrebet undersøger jeg, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet bliver brugt i etableringen af kirkernes position og subjektivitet – og hvordan praksissen omvendt etablerer betydninger af det religiøse. Og med Højrup’s perspektiv kan jeg se kirkerne som en praksis i en bestemt kulturel og historisk struktur, altså se hvordan de eksisterer gennem de relationer, de indgår i, og som del af en bestemt struktur. Jeg kan undersøge kirkerne som selvbevidste subjekter, og jeg kan undersøge, hvordan disse subjekter indgår i relationer og selv ses som objekter af andre subjekter. Og jeg viser derigennem, hvordan de specifikke betydninger af religionsbegrebet indgår i kirkernes målrettede handlinger i forhold til en, med Højrup’s udtryk, manipulerbar omverden.

Med denne tilgang kan jeg undersøge den distinktion, som Fitzgerald, Asad og McCutcheon ser som det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet, hvor det religiøse forstås som et tværkulturelt, ahistorisk fænomen, som står i et modsætningsforhold til det ikke-religiøse. Jeg kan altså vise, hvordan disse ahistoriske kategorier er historisk specifikke. Fordi jeg i stedet for at bruge

Distinktionens tilsyneladende modsætning
5. kapitel – Religion i praksis

de *ahistoriske* kategorier – så ser jeg i stedet *kategorierne* som historisk specifikke. Jeg viser, hvordan kirkernes praksis er etableret gennem et historisk specifikt betydningsindhold i religionsbegrebet. Nemlig en tilsyneladende modsætning mellem det særegne og det almene. En *tilsyneladende* modsætning – fordi det særegne og det almene både er modsætninger og hinandens mulighedsbetingelser i praksissen.

6) Mellem atomvåben og bioetik

I det forrige kapitel har jeg forklaret, hvordan jeg ser kirkerne som en praksis. Det vil sige, hvordan kirkerne har mål og sætter midler til at opnå dem ud fra forestillinger om, hvilke årsager der skal til for at skabe bestemte virkninger. Praksis er altså konstitueret af en lang række mulighedsbetingelser. Det er bestemte betingelser, der muliggør netop denne praksis, det er bestemte betingelser, der konstituerer netop denne position i forhold til andre subjekter – både globale, statslige, samfundsmæssige og individuelle. Jeg har vist, hvordan Artikel 17 og betydningsindholdet i det sekulære udgør mulighedsbetingelser for praksissen. Og hvordan kirkernes praksis muliggøres gennem distinktionen i dialogen og gennem kategoriseringen af deres bidrag som universelt.

Man kan sige, at med fokus på mulighedsbetingelser har perspektivet været at se kirkerne som *objekt* i forhold til EU som en struktur. I dette kapitel vil jeg omvendt undersøge kirkerne set fra deres *subjekt*perspektiv, ud fra hvilke mål og midler de sætter – set i forhold til den objektive struktur, som de er i. Det vil sige, hvordan man kan se kirkerne som en praksis netop konstitueret af de mulighedsbetingelser, der gives i og med Artikel 17, og af det dialogiske og det universalistiske.

De to organisationer CEC og COMECE har kontorer i Bruxelles, hvor jeg har interviewet medarbejdere om dialogen med EU. Peter Pavlovic⁶⁰ fortæller om CEC's særlige afdeling i Bruxelles, som primært arbejder med EU-relaterede emner.⁶¹ Og om hvordan deres arbejde er en virkeliggørelse af den dialog, som Artikel 17 handler om. Formålet med CEC er for det første at informere sine medlemskirker om, hvad der foregår i EU's institutioner i Bruxelles, for det andet at arbejde for at medlemmernes stemme bliver hørt. Og for det tredje en mere overordnet refleksion over indholdet i dialogen, for, som Pavlovic siger, CEC skal ikke bare viderebringe informationer, men også reflektere over, hvilken betydning de temaer og emner der tages op mellem kirkerne og institutionerne har. I det daglige består arbejdet for CEC's ansatte således i at læse, at skrive og at organisere møder og events. Denne opsummering af arbejdsopgaverne svarer til den, som Michael Kuhn⁶² giver i COMECE's kontor i Bruxelles. Kuhn fortæller, hvordan det daglige arbejde består i at indsamle information og nyheder fra EU-institutionerne, at analysere denne information, at beslutte, hvorvidt og hvordan COMECE skal reagere, eller om andre skal gøre det, og at komme til institutionerne med egne bidrag. Selvom COMECE og CEC er meget forskelligt struktureret, så har de det til fælles, at deres arbejde består i at holde sig så velorienterede som overhovedet muligt om, hvad der foregår i EU's institutioner, at udvælge det, som er af interesse for deres medlemmer, at formidle denne viden til medlemmerne og at arbejde for, at deres medlemmers – kirkernes –

⁶⁰ Peter Pavlovic, *Study Secretary* ved CEC / CSC (*Conference of European Churches – Church and Society Commission*), interviewede jeg 10. marts 2008 i hans kontor i *Ecumenical Centre* tæt ved Europa-Kommissionens hovedkontor i Bruxelles.

⁶¹ CEC er en organisation for europæiske kirker, og CSC (*Church and Society Commission*) er en underafdeling, der især tager sig af forhold kirke og samfund. CSC blev i 2014 en del af CEC, men da jeg interviewede Peter Pavlovic handlede det stadig om CSC. Jeg har brugt materiale fra CSC, for eksempel brevet vedrørende atomnedrustning.

⁶² Michael Kuhn, *Deputy General Secretary* for COMECE (*Commission of the Bishops' Conferences of the European Community*), interviewede jeg 11. marts 2008 i COMECE's bygning i Bruxelles.

synspunkter bliver hørt i EU-institutionerne. CEC og COMECE orienterer sig i EU-institutionernes arbejde, de formidler dette arbejde til deres medlemmer, og de responderer tilbage til EU-institutionerne om deres synspunkter. Det er sådan, de selv beskriver deres arbejde. I dette kapitel vil jeg vise, hvordan jeg forstår dem som en praksis, hvis mål og midler er både almene og særegne.

I første del af kapitlet undersøger jeg eksempler på *almene* mål og midler i CEC's og COMECE's praksis. Først hvordan man kan se det fælles bedste som et alment mål i deres praksis eksemplificeret i finanskrisen, derefter en understregning af – ved hjælp af atomnedrustning – at det er mål, som deles med andre organisationer og institutioner. Og for det tredje viser jeg, hvordan praksissen sætter almene midler i forbindelse med menneskerettigheder. I anden del af kapitlet undersøger jeg *særegne* mål og midler i praksissen. Først hvordan CEC og COMECE har særegne mål i forhold til klimaforandringer, derefter hvordan de formulerer et særegent bidrag i en diskussion om bioetik. Og til sidst viser jeg, hvordan der i praksissen sættes særegne midler i arbejdet med migration. De arbejdsområder, som jeg nævner i dette kapitel, bruger jeg som eksempler på det almene og særegne. De kan hver især rumme både almene og særegne mål og midler, og det enkelte arbejdsområde kan således vise alle fire pointer. Jeg har valgt at bruge flere områder for også at kunne illustrere, hvor forskellige emner kirkerne arbejder med.

Det fælles bedste – almene mål

Kirkerne står i deres ekskluderede position, og ud fra den arbejder de på en lang række forskellige områder. De præsenterer det således, at de ikke bare arbejder for egne interesser, men for fælles interesser. Og på områder som andre organisationer og institutioner også beskæftiger sig med. Kirkerne deler altså interesser med andre og arbejder også i andres interesse. For eksempel når deres arbejde drejer sig om *fælles* vilkår som miljømæssige og sikkerhedsmæssige trusler, og når det i forhold til migranter og flygtninge handler om *andres* interesser. Kirkerne fremhæver, at deres arbejde er for det fælles bedste. Det betyder, at de arbejder for andres interesser end deres egne, og at de arbejder på mange forskellige områder. Dermed adskiller de sig i deres selvforståelse fra andre NGO'er, som *enten* arbejder for egen interesse, *eller* kun arbejder på et bestemt område.

I forbindelse med dialogen mellem kirkerne og EU siger Pavlovic, at der er en lang række af områder, hvor kirker ikke bare kæmper for egne fordele:

"We appreciate that this dialogue is there and we believe that we will be able to use this structure for not only our benefit, but the benefit of all. [...] We are for this dialogue with an awareness that there is a whole list of issues and topics where churches do not argue just for their own benefits. We may say that there is a list of issues where churches are somehow concerned, let's take environment – If we say we want to be partners, and we want a dialogue with the political decision makers on environment, it is nothing where there is some benefits for the churches." (Pavlovic, interview 2008)

COMECE og CEC skelner mellem to slags opgaver. For det første der, hvor de arbejder for kirkernes egen sag for eksempel som arbejdsgivere for deres ansatte og i forbindelse med uddannelser, som vedrører deres egne institutioner. For det andet arbejder de på en række områder, hvor det ikke kun er til gavn for dem selv. Man kan sige, at på de områder, hvor kirkerne arbejder

for deres egne interesser, adskiller de sig ikke fra andre interesseorganisationer. Samtidig – på de områder hvor kirkerne derimod arbejder til gavn for alle – dér ligner de NGO'er fra for eksempel miljøorganisationer. Det særlige ved COMECE og CEC er altså at de gør begge dele, de arbejder både for sig selv og for andre, og de dækker mange forskellige områder. På den måde adskiller de sig altså fra andre NGO'er.

Et eksempel på, hvordan formålet med kirkernes arbejde er for det fælles bedste, kan man læse ud af det åbne brev, som CEC har sendt til formændene for EU-institutionerne i forbindelse med finanskrisen. I brevet omtales de problemer, der er forbundet med den hidtidige økonomiske politik i EU og med den generelle livsstil i de europæiske samfund:

"The crisis has an important ethical dimension: Our societies are suffering from a lifestyle which is focusing on individual profit, consumption and greed rather than taking responsibility for the common good, the well-being and the future for all people and for the world we are living in." (*The economic crisis* 2009, s. 1)⁶³

Brevets hovedargument er, at de foranstaltninger, som EU-institutionerne sætter i værk i forhold til den finansielle krise, ikke virkelig løser de grundlæggende problemer, men snarere er symptombehandling. På den baggrund skriver CEC, at der skal grundlæggende forandringer til, som kan komme alle til gode. Det ses for eksempel i den målsætning, at alle skal have adgang og mulighed for uddannelse:

"In Christian understanding, work is not just a productive factor but also a central element of human personality and of participation in society. In the current crisis learning systems must be accessible and affordable for all members of a society irrespective of the contractual form of employment." (*The economic crisis* 2009, s. 2)

For CEC er det væsentligt, at alle i samfundet gives muligheder for læring og beskæftigelse. Også i forhold til social- og sundhedssystemet er hensigten, at alle er indbefattet:

"Change would mean to ensure all people in Europe are enabled to live a dignified life, particularly through the sustainable provision of quality social and health services, essential to ensure people are in a position to take up opportunities." (*The economic crisis* 2009, s. 2)

CEC's argument er således, at der fokuseres for meget på individuel profit, på forbrug og grådighed, og at der er brug for ansvar for det fælles bedste, for the 'well-being' både for alle mennesker og for den verden, vi lever i – nu og i fremtiden. Derfor foreslår CEC, at de værdier, som er skrevet ind i Lissabontraktaten, også kommer til udtryk i EU's politikker vedrørende økonomi, sociale spørgsmål og miljø.

"Change would mean to translate EU's values more strongly into economic as well as social and environmental policies. The Lisbon Treaty sets out the EU's value basis as 'respect for human dignity, freedom, democracy, equality, ...justice, solidarity and equality between women and men' (Art.2). It describes full employment and social progress, a high level of protection and the improvement of the quality of the

⁶³ *The economic crisis is a call for change. Open letter to the Presidents of the EU institutions.* CEC, 2009.

environment as essential elements of a “highly competitive social market economy” (Art.3).” (*The economic crisis* 2009, s. 2)

CEC’s synspunkt er, at hvis de værdier, som er nedskrevet i Lissabon-traktaten, blev brugt i politikkerne, så ville det være til gavn for det fælles bedste. De understreger dermed, at deres målsætning ligger i tråd med traktaten. Når CEC således opfordrer til, at værdierne bliver omsat til politik, så eksemplificerer det, at CEC arbejder for interesser, som ikke kun er deres egne, men derimod er interesser, som også EU’s traktat dækker. CEC fremhæver således, hvordan de deler mål med EU ved at nævne intentionerne i traktaten.

Derfor kan man sige, at kirkerne i deres praksis har almene mål. Det vil sige, at deres mål ikke skal forstås som partikulære eller ‘private’ – deres målsætning er derimod i almen interesse. Og målene er også almene i den forstand, at kirkerne fremhæver, hvordan målene er del af fælles mål.

Fred, forsoning og retfærdighed – et alment bidrag

Kirkerne understreger altså, at deres mål både er for et fælles bedste og er fælles med andre, og dermed ikke alene er deres særlige mål. Det kan man for eksempel se i forbindelse med arbejdet for atomnedrustning. Her skriver CEC i et statement om NATO, at nedrustning er del af en vision om en bedre verden.

”[...] as churches we believe that the vision of a better world can help transform today’s reality.” (*Time to consider* 2010, s. 1)⁶⁴

At CEC har en vision om en bedre verden viser, hvordan de opfatter deres engagement i forhold til nedrustning som et eksempel på, at deres arbejde er til gavn for alle. For CEC handler det konkret om noget, der vedrører alle, nemlig spørgsmål omkring sikkerhed og miljø.

”As noted above, the churches across the countries of NATO would like to see the total elimination of nuclear weapons in the foreseeable future, and for NATO to make a clear commitment to work towards the global zero. The churches maintain that nuclear weapons must no longer be allowed to serve as a claim to global power. For the churches the continued reliance on nuclear weapons is a fundamental moral problem, as it implies that peace and security require the readiness for mass destruction. These weapons, not only their use but their whole life cycle, also raise serious environmental concerns.” (*Time to consider* 2010, s. 4)

Når kirkerne problematiserer atomvåben, er det både i forhold til risikoen for masseødelæggelse og i forhold til de miljømæssige problemer, der er forbundet med våbnene.

CEC fremhæver ligeledes, hvordan de har dette mål til fælles med andre organisationer og institutioner. De fremhæver, at målet (en atomvåbenfri verden) og udfordringerne forbundet med opnåelsen af dette mål deles med andre organisationer – henholdsvis NGO’er og NATO. I forbindelse med udarbejdelsen af EU’s position i spørgsmålet om atomvåben opfordrer CEC og COMECE til, at kirker og NGO’er får så meget indsigt i processerne som muligt:

⁶⁴ *Time to reconsider the role of nuclear weapons in NATO’s Strategic Concept 2010, Brussels, 23 July 2010.* Public statement, CEC-CSC Church and Society Commission, 2010.

”Since churches and many organisations in civil society continue to be committed to achieving a world free of nuclear weapons, we would welcome if you considered ways in which churches and non-governmental organisations can contribute to this process.”
(*Joint letter* 2009, s. 2)⁶⁵

På samme måde som kirkerne deler dette mål med NGO’er, skriver kirkerne, at deres mål også deles af NATO:

”As churches we believe that the challenges of peace, reconciliation and justice are also challenges for NATO as a secular organization.” (*Time to consider* 2010, s. 7)

Hermed understreger kirkerne, at de ikke ser målet om ’fred, forsoning og retfærdighed’ som deres mål alene, men som en målsætning de har til fælles med andre organisationer og institutioner. Det er ikke bare deres egen ide eller vision, men derimod deler de denne vision om en bedre verden med andre. Det er et mål, som ’kirker’ deler med ’sekulære organisationer’. Citaterne viser, at CEC og COMECE opfatter sig selv som parter, der arbejder for mål, som de deler med andre, og dermed kan man også sige, at nedrustning er et område, hvor de arbejder for en sag, som i deres forståelse er til det fælles bedste. Når kirkerne trækker ’fred, forsoning og retfærdighed’ frem, så viser det, at de tænker, at deres bidrag netop er af almen karakter – det fremstilles ikke som noget, der alene vedrører kirkerne.

Menneskerettigheder – almene midler

På samme måde kan man se, hvordan kirkerne har almene mål på migrationsområdet – men også hvordan de her henviser til dokumenter om menneskerettigheder på både FN- og EU-niveau som et middel til at beskytte migranterne. Her arbejder kirkerne både for det fælles bedste, i andres interesse og ved hjælp af samme midler som andre.

Kirkernes mål på migrationsområdet er at forbedre vilkårene for migranterne, en forbedring som samtidig kommer hele samfundet til gode. Således skriver de i kommentaren til EU’s politik i forhold til ’illegal immigration’:

”We are convinced that a more humane and more comprehensive approach to tackling irregular migration will be beneficial to individuals and European societies.”
(*Comments on the European Commission’s Communication on “Policy priorities in the fight against illegal immigration of third country nationals”* 2006, s. 4)⁶⁶

Fordi det både er i familielivets og samfundets interesse:

⁶⁵ ”Joint letter: CSC, the Commission of the Bishops’ Conferences of the European Community (COMECE) and the Christian Council of Sweden (SKR) call upon the European Union for transparency in the preparation of the EU position for the NPT [Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons] Review Conference and requested to be involved in the process – November 2009”. Brevet er stilet til Cecilia Malmström som svensk EU-minister og EU-kommissær (*Nuclear Disarmament*).

⁶⁶ *Comments on the European Commission’s Communication on “Policy priorities in the fight against illegal immigration of third country nationals” COM (2006) 402 final*. Kommentaren er udarbejdet i et samarbejde mellem Caritas Europa, CCME (Churches’ Commission for Migrants in Europe), COMECE, ICMC (International Catholic Migration Commission), JRS-Europe (Jesuit Refugee Service Europe) og QCEA (Quaker Council for European Affairs).

"[...] we would argue for a family reunification which takes place as early and with as complete a family as possible. This will be in the interests of family life, but also of the host societies." (*Comments on the European Commission's Green Paper on the right of family reunification of third-country nationals living in the European Union* 2012, s. 2)⁶⁷

Kirkerne arbejder således for at ændre lovgivningen og herunder også at ændre hele tilgangen til migration. Derfor pointerer de, at de ikke opfatter migranterne som illegale, men at der derimod er tale om mennesker i irregulære situationer:

"We believe that human beings, whether they have lost their legal status, ended up in a legal limbo or have tried to enter the European Union by irregular means must never be considered as "illegal".“ (*Comments on the European Commission's Communication on "Policy priorities in the fight against illegal immigration of third country nationals"* 2006, s. 1)

Det vil sige, at det, der fra Europa-Kommissionens side kaldes *illegal immigration*, omtaler kirkerne konsekvent som *irregulær migration*. Og de kritiserer den måde, migrationen håndteres på fra myndighedernes side, hvor grænsekontrollen bliver strengere, men ikke forhindrer, at flere og flere mennesker sætter livet på spil.

"For about ten years now, we can observe the consequences of ever stricter border policies: While these policies and measures are not capable of managing immigration, more and more vulnerable people risk their lives." (*Comments on the European Commission's Communication on "Policy priorities in the fight against illegal immigration of third country nationals"* 2006, s. 2)

Ligeledes understreges vigtigheden af, at migranterne mødes med information om deres rettigheder. Derfor ønsker kirkerne, at grænsepersonalet er uddannet til at varetage migranternes rettigheder:

"[...] we underlined the need for the effective training of border guards on the rights and obligations pertaining to international protection. We are very glad to find this approach reflected in the Commission's proposal, which refers to clear instructions for and training of border guards, as well as of police and immigration authorities and personnel in detention facilities, on how best to deal with applications for international protection [...]. More generally, border points should be provided not just with personnel in charge of surveillance and border checks, but also with 'social' services, which would contribute to the fast recognition of cases." (*Comments on the proposed recasts of Directive 2004/83/EC (Qualification Directive) and Directive 2005/85/EC (Asylum Procedures Directive)* 2007, s. 5)⁶⁸

⁶⁷ *Comments on the European Commission's Green Paper on the right of family reunification of third-country nationals living in the European Union (Directive 2003/86/EC) COM(2011) 735final*, 2012. Kommentaren er udarbejdet i et samarbejde mellem Caritas Europa, CCME, COMECE, ICMC, JRS-Europe, QCEA (som alle er nævnt i noten ovenfor) og Eurodiaconia.

⁶⁸ *Comments on the proposed recasts of Directive 2004/83/EC (Qualification Directive) and Directive 2005/85/EC (Asylum Procedures Directive)* 2010. Kommentaren er skrevet af samme organisationer som nævnt ovenfor: Caritas Europa, CCME, COMECE, ICMC, JRS-Europe, QCEA og Eurodiaconia.

Kirkerne anerkender således kommissionens forslag i forhold til migration, når de er i tråd med kirkerne. Man kan sige, at kirkerne arbejder ud fra EU som en standard og som en afgrænsning. For at beskytte migranterne og deres rettigheder bruger kirkerne et argument om en højere fælles standard og større lighed på tværs af EU.

”In our comments to the 2007 Green Paper on the future Common European Asylum System, COM (2007) 301 final⁶⁹, we stressed our full support for efforts to achieve both, a higher common standard of protection and greater equality in protection across the EU. This alone would constitute a marked improvement as the existing asylum instruments are vague and ambiguous.” (*Comments on the proposed recasts of Directive 2004/83/EC (Qualification Directive) and Directive 2005/85/EC (Asylum Procedures Directive)* 2010, s. 1)

Som eksempel på en sådan højere standard for migranterne nævnes konkrete foranstaltninger:

”[...] the definition of ‘family members’ should be interpreted in the light of the principle of the best interest of the child.” (Ibid., s. 4)

Og:

”We are however happy to note that some important procedural safeguards have been introduced in the Commission’s proposal such as the right to a personal interview, the right to free legal aid in the first instance, the obligatory suspensive effect to the remedy against a negative asylum decision and specific guarantees for applicants with special needs.” (Ibid.)

Man kan sige, at de standarder og den afgrænsning, der ligger i EU, er almene forhold, som kirkerne bruger som et middel til at opnå en bedre beskyttelse af migranterne. I kirkernes kommentarer henvises ligeledes til internationale dokumenter både fra FN, EU og Europarådet:

”The effectiveness of access to the asylum procedure can only be enhanced if there is an absolute respect for the right to apply for asylum according to Article 14 of the 1948 Universal Declaration of Human Rights, as well as to Art 18 of the European Union Charter of Fundamental Rights, full compliance with the 1951 Geneva Refugee Convention and the European Convention on Human Rights, especially strict compliance with the principle of nonrefoulement and protection from torture and inhuman or degrading treatment or punishment.” (*Comments on the European Commission’s Green Paper on the future Common European Asylum System* 2007, s. 2)

Kirkerne fremhæver, at anbefalinger fra FN’s Flygtningehøjkommissariat (UNHCR) bør følges af EU:

”The UNHCR Guidelines on detention of asylum seekers give relevant information and ought to be used as strict guideline.” (Ibid., s. 6)

I forbindelse med familiesammenføring argumenterer kirkerne både ud fra FN’s deklARATION om universelle menneskerettigheder:

⁶⁹ *Comments on the European Commission’s Green Paper on the future Common European Asylum System COM (2007) 301 final* 2007. Udarbejdet af Caritas Europe, CCME, COMECE, ICMC, JRS-Europe, QCEA.

”Churches are attaching highest importance to marriage and the family, the social conditions enabling family life and the international, European and national legal frameworks connected to the possibility of founding a family and living as a family, as the family is “the natural and fundamental group unit of society” (Art. 16.3 UDHR).”
(*Comments on the European Commission’s Green Paper on the right of family reunification of third-country nationals living in the European Union* 2012, s. 1)

Og ud fra konventioner om børns og migranternes rettigheder:

”Moreover, the right to family reunification has been expressly established in two significant human rights treaties: the 1989 UN Convention on the Rights of the Child (CRC) and the 1990 International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families.” (Ibid., s. 2)

Kirkerne anser desuden ratifikationen af FN’s konvention om vandrede arbejdstageres rettigheder som et middel til at beskytte migranter i EU.

”Given the numerous examples of exploitation and slavery in the so-called “informal economy” we would like to stress once again the necessity to promote the ratification of the 1990 UN Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families (ICMW) as soon as possible. Minimum labour standards as well as basic social rights must be enforced and monitored to protect people effectively against the indiscriminate and arbitrary conditions imposed by reckless employers.”
(*Comments on the European Commission’s Communication on “Policy priorities in the fight against illegal immigration of third country nationals”* 2006, s. 2)

Kirkerne argumenterer altså for deres synspunkter med henvisninger til FN’s konventioner. På den måde at kirkerne bruger FN som et middel både i deres argumentation og som et middel for Europa-kommissionen – for eksempel at konventionerne skal ratificeres – fordi de så kan virke. Det er et eksempel på det almene som middel i kirkernes praksis.

Hermed viser jeg, at kirkerne har en ekskluderet – og eksklusiv – position, og at de i og fra denne position har en praksis, som netop ikke kun er partikulær – men også almen, som jeg har vist det med eksemplerne på universalisme. Jeg har vist, hvordan den ene side af dobbeltheden etableres i kirkernes praksis, ved at se på, hvordan kirkerne har almene mål, kommer med et alment bidrag og bruger det almene som middel. Kirkerne arbejder for et fælles bedste, og de argumenterer ud fra det almene. Det er således noget universelt, forstået som noget der gælder alle, ud fra globale standarder. Og hvis man ser det i forhold til en distinktion mellem det religiøse som privat over for det offentlige ikke-religiøse, så kan man sige, at der her er tale om midler, som kan forstås som offentlige snarere end private. Globale snarere end individuelle. Og universalistiske snarere end eksklusive.

Et kristent grundlag – særegne mål

Hvor jeg i den første halvdel af kapitlet har set på det almene, vil jeg nu se på, hvordan der i kirkernes praksis også indgår særegne mål og midler. Først vil jeg se på klimaforandringer som et

område, hvor kirkerne har en særegen målsætning. Hvor de altså adskiller sig fra andre organisationer.

I de europæiske kirker er miljøspørgsmålet på dagsordenen, fortæller Simon Kangas Larsen⁷⁰, som medlem af CEC's centralkomite. Og han uddyber, at kirkernes arbejde på miljøområdet ikke kun er et spørgsmål om at spare på energien, men også om at forvalte et skaberværk.

'S.K.Larsen: 'Noget helt andet er hele den teologiske, kirkelige tænkning: hvorfor er det vigtigt? Det er ikke bare for at spare på strømmen og måske spare nogle penge, det er også fordi vi har et skaberværk og en natur vi skal forvalte – og fordi den natur også er min næstes natur. Og nu har Jesus jo sagt, at vi skal elske vor næste, derfor er det også vigtigt at vi passer på den natur som vores næste skal leve i.'

H.R.Kirstein: 'Man kunne sige: hvad er så forskellen på en miljøorganisation og kirkernes tiltag?'

S.K.Larsen: 'Det er lige præcis den fundering i en teologisk tænkning, i en kirkelig tænkning. Altså at man værner om den gave, som livet – som skaberværket er.'"

(Larsen, interview 2007)

Det vil sige, at det ikke kun handler om at spare penge, men at det for kirkerne er et spørgsmål om, at der ligger en særlig tankegang til grund for det arbejde, som de udfører. Deres forklaring på at de arbejder på de givne områder er, at de tager udgangspunkt i en kirkelig og teologisk tænkning. Det er samtidig et punkt, hvor de skiller sig ud fra andre. Udadtil adskiller det dem fra andre organisationer, og indadtil er det en fundering af deres arbejde. Kirkernes arbejde i forhold til klimaforandringer kan ses som eksempel på, hvordan de har særegne mål i deres praksis. Det finder jeg i COMECE's hæfte om klimaforandringer: *A Christian View on Climate Change. The Implications of Climate Change for Lifestyles and EU Policies*. Her er den kristne tradition udgangspunkt for en kritik af den livsstil og de politikker, der primært handler om materielt forbrug, og som dermed ignorerer menneskenes åndelige dimension og dens sammenhæng med Guds skaberværk:

"Respect for human dignity is a central value in the Christian tradition. It encompasses the whole person in all his or her dimensions. Therefore, respect for human dignity includes also respect for the spiritual dimension of each human being and its integration into God's Creation. Our current model of consumption puts too much emphasis on the consumption of material goods and therefore on the material dimension of human dignity. It tends to ignore the need to develop other dimensions. In this respect it can be said that policies that support this model do not fully respect human dignity. Current discussions on policies for combating climate change may imply changes in our overly materialistic lifestyle and therefore constitute an opportunity for rediscovering other dimensions of human dignity." (*A Christian View on Climate Change* 2008, s. 15)⁷¹

⁷⁰ Simon Kangas Larsen var medlem af CEC's centralkomite, da jeg interviewede ham 1. oktober 2007 i København.

⁷¹ *A Christian View on Climate Change. The Implications of Climate Change for Lifestyles and EU Policies* A Report to the Bishops of COMECE 2008.

I passagen bruges *den kristne tradition* som udgangspunkt for en *respekt for den menneskelige værdighed*, hermed også respekt for *alle dimensioner i hvert menneske* både *den materielle, den spirituelle* og *mennesket som del af Guds skaberværk*. Argumentet er, at den nuværende forbrugsmodel og de politikker, der understøtter den, udelukkende tilgodeser den materielle side af den menneskelige værdighed. Dermed ligger der i bekæmpelsen af klimaforandringerne også en mulighed både for en mindre materialistisk livsstil og for en genopdagelse af andre dimensioner af den menneskelige værdighed – nemlig den spirituelle dimension og integrationen i Guds skaberværk.

Når kirkerne her argumenterer for, at CO₂-udslippet skal reduceres, er det ud fra en kristen tankegang om menneskelig værdighed. Selvom vægten især er lagt på, hvordan bekæmpelsen af klimaforandringer er et spørgsmål om *respekt for menneskene*, så nævnes menneskenes *integration* i Guds skaberværk også. Dermed gøres CO₂-reduktionen til et spørgsmål om ansvarlighed over for verden som et *skaberværk*. Det er et aspekt, der er fremtrædende andre steder i teksten, hvor *ansvarligheden for Guds skaberværk* understreges:

”In recent decades Christian theology has prepared the ground for a renewed vision of God’s Creation and sharpened perception of the place and role of humankind. Theologians have frequently stressed that human beings are part of God’s Creation and not its master. Human beings created in the image of God should try to understand nature in order to participate in its life and to become stewards of God’s Creation.” (*A Christian View on Climate Change* 2008, s. 14)

Og:

”Climate change is an issue of justice for all Creation; it is especially an issue of intra- and inter-generational justice. It is part of Christian belief that the world is a testament to the goodness, beauty and power of God and that we have a responsibility of stewardship for it.” (Ibid., s. 1)

Her kan man se, hvordan klimaforandringerne er en problematik, der forklares i en manglende ansvarlighed over for skaberværket. Ifølge denne *kristne teologi* har mennesker således et ansvar over for skaberværket, over for kloden og verden. Mennesker er *del af verden* og *naturen* og har ansvar for at passe på verden – også i forhold til andre generationer. Menneskenes rolle i forhold til skaberværket er således en *ansvarlighed* for at *forvalte Guds skaberværk*. At reducere CO₂-udslippet og dermed bekæmpe klimaforandringerne skal dermed ses i sammenhæng med den *kristne tradition*, den *kristne tro*, den *kristne teologi*, og som Simon K. Larsen siger: den *teologiske og kirkelige tænkning*.

Formålet med kirkernes arbejde er således ikke bare at bekæmpe klimaforandringerne i sig selv. Det er klimaforandringer set i en bestemt sammenhæng, det er også som del af en livsstil, at de skal bekæmpes, og som sådan er der også mere på spil end blot klima, det er også et spørgsmål om den menneskelige værdighed. Det er ikke klimaet og miljøet i sig selv, der skal beskyttes, men fordi det er en del af skaberværket, så har mennesker et ansvar for at beskytte det. Det er altså som Guds skaberværk, at klima og miljø skal beskyttes. Det er således et særegent mål. Det er et mål, som ikke deles med andre. Man kan sige, at der er et alment mål i klimaforandringerne – som er at

stoppe dem ved at reducere CO₂-udslippet, og samtidig har kirkerne et særegent mål, som er at respektere og forvalte Guds skaberværk.

Visdom – et særegent bidrag

Ligesom kirkerne har særegne mål, så kommer de også med særegne bidrag. Som kirkerne fremstiller det, står de et særligt sted i forhold til det sociale, det teknologiske og det videnskabelige. Man kan sige, at ligesom kirkerne argumenterer for, at miljøet og klimaet skal beskyttes ikke for dets egen skyld, men som Guds skaberværk, så diskuteres en bioetiske problematikker i forhold til mennesket som skabt i Guds billede.

”The starting point for the understanding of human beings is the fundamental text of the book of Genesis which declares that God created humans ‘in God’s image’. [...] Christian faith is not a rival scientific theory, but a meaningful way of looking at the world beyond science, which offers a complementary dimension to that of science. From the timeless wisdom of our scriptures and traditions, we seek to derive ethical insights, which we offer for the guidance, encouragement or restraint to the application of science.” (*Human Enhancement* 2010, s. 9-10)⁷²

Her sættes en modsætning op mellem *visdom* og *videnskab*. Hvor kirkerne med visdom tilbyder en særlig, anderledes dimension. Den er anderledes, men ikke en *rival*. Kirkerne differentierer altså mellem visdom og videnskab, og de tilbyder en visdom, som netop ikke er videnskab. Hermed understreger kirkerne, at de har et udgangspunkt, som er særligt. Det særlige er den *kristne tro*. Og i form af visdom er den et særligt bidrag. En visdom der stilles over for videnskab og sociale forhold i konstant forandring:

”This does not mean, for Christians, that the answers are obvious in advance. The Bible is authoritative and much wisdom is stored in the Bible and in Christian tradition, but in most cases it is not possible to draw direct lines to specific moral questions of today (e.g. in the case of cloning and IVF). This presents new challenges and opportunities for understanding within constantly changing social circumstances. Developments in science and technology confront us with new ethical and other issues. Last but not least, there is plurality of opinion, not only in society but also in the churches. In the light of what is going on, there is much work to be done in Christian ethics, again and again. We look at it as a challenge to find out, for today and tomorrow, what it means to follow Jesus Christ and to “walk in the Spirit” (Gal. 5.25). We plead for an open attitude, inside and outside the churches, resulting in open dialogue about moral ways into the future of our society.” (*Human Enhancement* 2010, s. 2)

Kirkerne tager her udgangspunkt i den *autoritative Bibel* og i *visdommen i den kristne tradition*. Herudfra forholder de sig til de spørgsmål, som følger af den teknologiske og videnskabelige udvikling. Og de understreger, at der ikke er en lige linje eller direkte svar i Bibelen på de

⁷² *Human Enhancement – A Discussion Document* 2010. Dokumentet er udarbejdet af en arbejdsgruppe under CSC, der følger Europarådets og EU's tiltag vedrørende bioetik og bioteknologi.

spørgsmål. Derimod ligger udfordringen for kirkerne i, hvordan man bedst følger *Jesus Kristus*. Kirkerne arbejder derfor med de etiske spørgsmål, som videnskaben og teknologien rejser, mens de *sociale forhold* er i *konstant forandring*. De differentierer sig fra det sociale og står netop i en særegen position i forhold til det sociale og samfundsmæssige. Og de formulerer deres bidrag således, at kirkerne netop forholder de to sider til hinanden – i form af en kristen etik. En kristen etik som er forbindelsen mellem den kristne tradition og de sociale forhold.

Migration – særegne midler

I første del af kapitlet så jeg på, hvordan kirkerne på migrationsområdet havde almene mål og almene midler, nu viser jeg, hvordan de samtidig bruger særegne midler. Som jeg viste tidligere, så argumenterer de ved hjælp af FN's konventioner og deklarationer. På den anden side kan man også se, hvordan de bruger særegne midler i deres praksis.

Det kristne fremstilles som noget særligt – og som noget der her kan bruges som et middel. Det er et særligt argument, som adskiller sig fra andre argumenter. Det kommer også til udtryk i kirkernes kommentarer til EU om familiesammenføring.

”Our organisations represent Churches throughout Europe – Anglican, Orthodox, Protestant and Roman Catholic – as well as Christian agencies particularly concerned with migrants, refugees, and asylum seekers. As Christian organisations we are deeply committed to the inviolable dignity of the human person created in the image of God, the freedom for every human being, as well as to the common good, global solidarity and the promotion of a society that welcomes strangers.” (*Comments on the European Commission's Green Paper on the right of family reunification of third-country nationals living in the European Union* 2012, s. 1)

Forpligtelsen udspringer af det forhold, at mennesket er skabt i Guds billede, og at kirkerne på den baggrund vil kæmpe for hvert enkelt menneskes frihed. Kirkerne begrundes deres indsats for at forbedre migranternes forhold i, at kirkerne netop som kristne er forpligtet til at sikre friheden for mennesker.

”Our common Christian belief and our common ethical convictions deeply commit us to safeguarding the human dignity of migrants and refugees as well as their families.” (*Comments on the European Commission's Communication on “Policy priorities in the fight against illegal immigration of third country nationals”* 2006, s. 1)

Den kristne etik, som jeg ovenfor nævnte som forbindelsen mellem den kristne tradition og de sociale forhold, kan her ses som et middel i kirkernes praksis. Når kirkerne forholder sig til migrationslovgivning, er det således *mennesket og hvert enkelt menneskes frihed*, der er centrum. De sætter dermed fokus på det enkelte menneskes rettigheder og taler den enkeltes sag og situation over for EU's og medlemsstaternes institutioner. Kirkerne ser lovgivningen fra migranternes perspektiv, og de fremhæver de muligheder, som migranterne bør garanteres. Her sætter de et modsætningsforhold op mellem på den ene side at skabe muligheder og på den anden side at begrænse de essentielle menneskerettigheder:

”If combating forced marriages and the emancipation of migrating family members in general are at the heart of policy concern, measures strengthening the position of the migrating members of the family – e.g. affordable access to language learning, targeted programmes in academic and vocational training, independent residence status in case of violence in the family, supports to shelters – would be a far better option for empowering the migrants than limiting the essential human rights of persons seeking to live as a family.” (*Comments on the European Commission’s Green Paper on the right of family reunification of third-country nationals living in the European Union 2012*, s.

3)

Kirkerne kritiserer, at menneskerettighederne indskrænkes for migranter, der søger familiesammenføring. I stedet mener kirkerne, at man bør styrke migranterne i samfundet gennem sprogkurser, målrettet uddannelse og individuel hjælp. Kirkerne kæmper for migranternes essentielle menneskerettigheder. Det gør de for at beskytte *menneskers værdighed*, fordi mennesket er *skabt i Guds billede*. Det vil sige, at kirkerne begrundet deres arbejde i menneskets værdighed, ligesom FN’s menneskerettighedserklæring, der tager udgangspunkt i menneskets ”boende værdighed”.⁷³ Men kirkerne forpligter sig ikke alene på menneskets værdighed i sig selv, de forpligter sig på at beskytte den ukrænkelige værdighed, mennesket har, som ’skabt i Guds billede’.

Samtidig med at kirkerne bruger FN’s konventioner som et alment middel i deres praksis, så bruger de også særegne midler – som er, at de understreger deres særlige position og særlige udgangspunkt udtrykt for eksempel i deres særegne forpligtelse over for menneskers værdighed.

I første del af kapitlet viste jeg, hvordan den almene side af dobbeltheden etableres i kirkernes praksis, og her i anden del har jeg vist den særegne side af praksissen. Jeg har vist, hvordan de særegne mål, bidrag og midler ikke udelukker de almene. Fra deres ekskluderede position har kirkerne særegne mål og midler, som netop trækker på distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse – i form af etableringen af en position, som adskiller sig fra økonomi, videnskab og politik, udtrykt gennem kirkernes udsagn om verden og mennesket som Guds skaberværk og om tro og visdom.

Det almene og det særegne – mellem atomvåben og bioetik

I kapitlet har jeg vist, at kirkerne som en praksis har almene mål og bruger almene midler, samtidig med at de har særegne mål og bruger særegne midler.

Udgangspunktet er at se kirkerne i en ekskluderet position i EU’s struktur. Hvor kirkernes praksis er muliggjort af og derfor skal forstås ud fra en specifik kategorisering af det religiøse i en distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. I dette kapitel har jeg derfor undersøgt kirkerne som et subjekt i en struktur, der udgøres af subjekter på globalt, statsligt, samfundsmæssigt og individuelt niveau. I kraft af distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse, etablerer og etableres kirkerne i en position som ’religiøse’. Altså som særegne i forhold til FN, EU, medlemsstaterne, NGO’er og menneskerettigheder.

⁷³ Indledningen til FN’s *Verdenserklæring om Menneskerettighederne*.

Jeg har for det første vist, at kirkerne i denne ekskluderede position har en praksis, der er kendetegnet ved at have mål og midler, der kan ses som almene, offentlige. I kapitel 4 så jeg det *universelle* som en mulighedsbetingelse for kirkerne. Nu viser jeg, hvordan kirkernes selvforståelse om det *fælles bedste* og understregningen af, hvordan de netop har fælles mål og midler med andre institutioner og organisationer er del af deres praksis. En praksis som derfor har et væsentligt *alment* træk.

Samtidig har kirkernes praksis et særegent træk, som jeg tidligere har vist mulighedsbetingelserne for i struktureringen af *dialogen*. Jeg har brugt praksisgrebet til at undersøge, hvordan distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse bliver brugt i kirkernes praksis, og hvordan praksissen dermed konstituerer distinktionen. Jeg har vist, hvordan kirkernes argumentationer ud fra et *kristent grundlag* kan ses som del af den distinktion, hvor kirkerne differentierer sig fra andre institutioner og organisationer, og hvor specifikke argumenter placeres som adskilte fra andres argumenter. Og dermed etablerer kirkerne som *særegne*.

Dermed har jeg vist, at kirkerne kan forstås som en praksis, der både er positioneret som privat, partikulær og særegen og som offentlig, universalistisk og almen.

7) Den sociale, individualiserede tro

I de forrige kapitler har jeg vist, hvordan jeg ser en sammenhæng mellem det særegne og det almene som del af de europæiske kirkers praksis og position i EU. I dette kapitel undersøger jeg denne sammenhæng i forhold til det 'individuelle' og det 'sociale'. Jeg har vist, at samtidig med at der er distinktioner mellem det religiøse og det ikke-religiøse (og de to kategoriseres som modsætninger), så er der også en række eksempler på betydninger af det religiøse, hvori der fremhæves sammenhænge mellem det kirkelige og det lovgivningsmæssige og mellem det private og det offentlige. Derfor må kirkernes praksis forstås ud fra en historisk specifik distinktion mellem religion og ikke-religion, men også ud fra en historisk specifik kategorisering af religion, som står i modsætning til distinktionen. En modsætning som består i, at denne kategorisering tilsyneladende overskrider distinktionen ved at inddrage og omfatte både det private og det offentlige, både det individuelle og det fælles.

Spørgsmålet er nu, hvordan det er en *tilsyneladende* modsætning. Hvordan kan man forstå disse modsætninger (det dialogiske og det universalistiske, det almene og det særegne) i forhold til hinanden? I dette kapitel vil jeg eksemplificere, hvordan privatiseringens offentlige side, individualiseringens fælles side, inderliggørelsens ydre side – kan forstås i et kulturhistorisk perspektiv.

Formålet med kapitlet er at vise kulturhistorisk specifikke eksempler på, hvordan det 'religiøse' er adskilt fra det 'ikke-religiøse'. Det religiøse kan således ses som netop privat og ikke underlagt en 'kirkelov', det er blevet individualiseret, men på en måde der er offentlig og social. Jeg viser, hvordan en moderne form for 'tro' er kendetegnet ved både en opdeling mellem det religiøse og det ikke-religiøse – mellem det private og det offentlige – og en sammenhæng mellem de to. Denne pointe underbygger jeg ved hjælp af etnologerne Margaretha Balle-Petersen og Kirsten Marie Bovbjerg og kulturhistorikeren Hanne Sanders.

Først viser jeg, hvordan disse forskere i deres etnologiske og kulturhistoriske undersøgelser understreger sammenhængen mellem det religiøse og det sociale, og at de dermed arbejder ud fra en forståelse for sammenhængen i det, der ellers ses som modsætninger. Derefter ser jeg på, hvordan deres perspektiv koncentrerer sig om 'individualisering' som en kulturhistorisk proces, som skal ses i sammenhæng med nye betydninger af det religiøse og det sekulære. Jeg fremhæver deres fokus på, hvordan noget, der bliver individualiseret, bryder kulturelle fællesskaber op og danner nye. Balle-Petersen, Bovbjerg og Sanders beskriver, hvordan individualiseringen af det religiøse etablerer en *personlig tro* med specifikke konsekvenser for de *sociale relationer*. Til sidst sætter jeg det individuelle og det sociale op som en tilsyneladende modsætning, idet jeg viser, hvordan det individuelle også er socialt. Det er dermed et perspektiv på distinktionen mellem det 'private' og det 'offentlige': fordi den måde, hvorpå det 'personlige' bliver etableret, netop også har en 'social' side. Det handler dermed også om 'tro og handling', hvor betydningen af det religiøse som 'tro', kulturhistorisk set, netop ikke kun er privat og isoleret. Og sådan underbygger jeg, at modsætningen mellem det religiøse og det ikke-religiøse (i forskellige former – det 'sekulære', det 'politiske', det 'offentlige') skal ses som en tilsyneladende modsætning.

I dette kapitel undersøger jeg, hvordan der i den historisk specifikke distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse kan ses både en dikotomi og en identitet. Modsætningerne er to sider af samme sag, og det er denne sammenhæng, jeg undersøger som en *tilsyneladende* modsætning. Balle-Petersen, Bovbjerg og Sanders er eksempler på, hvordan forholdet mellem den personlige tro og det sociale kan forstås i kulturhistoriske sammenhænge. Hverken Balle-Petersen, Bovbjerg eller Sanders historiserer religionsbegrebet på samme måde, som jeg gør. Men de historiserer 'tro' og det 'personlige' – altså netop det som ligger i en moderne distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Dermed viser de kulturhistoriske sammenhænge mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Sammenhænge som altså på den ene side er opdelte – det er jo netop ikke middelalder længere (det 'sekulære' er sket', som jeg citerede McCutcheon for i kapitel 1), på den anden side så kan det religiøse altså heller ikke forstås bare isoleret og kun privat. I den moderne betydning indgår det religiøse i specifikke sammenhænge med det ikke-religiøse. Med Balle-Petersen, Bovbjerg og Sanders som eksempler viser jeg, hvordan kategoriseringen af det religiøse som privat, individuelt, personligt sker i praksisser, som samtidig er offentlige, sociale og fælles.

Det religiøse og det sociale

Først vil jeg vise, hvordan disse tekster giver mig en forståelse af sammenhænge, der understreges som dikotomier mellem det religiøse og dets modsætninger. Således understreger Margaretha Balle-Petersen, at hun netop ikke vil undersøge det religiøse som afgrænset:

"Det religiøse liv er blevet betragtet som et afgrænset forskningsområde, som kun sjældent er blevet udvidet til også at omfatte de vurderinger, som er forbundet med den religiøse identitet." (Balle-Petersen, s. 79)

Hun lægger vægt på at undersøge: "Hvilke sociale konsekvenser får det religiøse tilhørsforhold?" (s. 79) og "hvordan menneskers religiøse tilhørsforhold præger deres totale livsførelse." (s. 79) Ligesom Balle-Petersen gør Kirsten Marie Bovbjerg også op med at se religion som en isoleret sfære. Hun har undersøgt, hvordan forestillingen om personlig udvikling er blevet en del af moderne virksomheders praksis. Hendes udgangspunkt er at inkludere 'det religiøse aspekt' i undersøgelsen, fordi hun ser det som et element i det moderne sociale liv:

"Det religiøse aspekt kan i mine øjne ikke anskues isoleret. Det vil sige som en nøje afgrænset kategori af myte, rite og praksis, såsom kristendom, Islam, Scientology, clairvoyance, voodoo eller New Age. Jeg vil argumentere for, at interessen for personlighedsudvikling og herunder de religiøse træk er et væsentligt element i organiseringen af det moderne sociale liv." (Bovbjerg 2001, s. 14)

Bovbjerg ser således ikke det religiøse i modsætning til det moderne, men netop som del af det moderne i en specifik form. Hun skriver om en 'moderne religiøsitet', som hænger sammen med 'samfundsmæssige forandringer' og dermed også med hverdagslivet og det sociale liv.

"Den moderne religiøsitet er uløseligt forbundet med samfundsmæssige forandringer, som er knyttet til det hverdagsliv, som er etnologiens centrale genstandsfelt." (Bovbjerg 2008, s. 283)

Balle-Petersen og Bovbjerg fremhæver begge, hvordan de ser det religiøse som del af den 'totale livsførelse' eller det 'sociale liv' og 'hverdagslivet'. Og Sanders ser det religiøse i et forandret forhold mellem det individuelle og det samfundsmæssige. Hun kritiserer den sekulariseringsforskning, der udelukkende bygger på kvantitative undersøgelser af religion. Hun fokuserer i stedet på, at religion har forskellig *betydning* på forskellig tid:

"Mit udgangspunkt er, at det ikke er nok at vise, at der findes noget religiøst i samfundet, og heller ikke, at der er meget eller lidt af det. Man må diskutere, hvilken betydning dette religiøse havde, og hvordan man kan se forandringer heri." (Sanders 2004, s. 10)

Som et eksempel på, at betydning skal undersøges frem for kvantitet, bruger Sanders deltagelse i nadveren, hvor hun understreger, at nadveren har forskellige betydninger i samfundet, forskelle som netop er historisk og kulturelt specifikke.

"Både de vakte og de ikke-vakte (i begge grupper fandtes både præster og lægfolk) mente, at man skulle tage nadver, men de var ikke enige om, hvorfor og hvordan. De ikke-vakte mente, at man skulle tage så meget nadver, som var nødvendigt, og hvor meget, der var nødvendigt, stod i kirkeloven, det vil sige et par gange om året. Man skulle desuden tage det sammen med sin ægtemage. De vakte mente, at man skulle tage nadveren så ofte, man havde behov for, og at dette behov var helt individuelt." (Sanders 2004, s. 9-10)

En kvantitativ optælling af nadverfrekvens siger dermed ikke noget om, *hvorfor* folk deltog i nadveren. De kunne gøre det, fordi det stod i loven, eller fordi de havde behov for det. De kunne gøre det ofte, fordi de var vakte, eller sjældent fordi de var vakte, men ikke ville modtage nadveren af sognets præst.

I denne afhandling er det dette fokus på betydning, som indgår i min forståelse af religionsbegrebet som del af kirkernes praksis og subjektivitet. Det er med praksisgrebet, at jeg forstår, hvordan betydningsindholdet i religionsbegrebet etablerer sammenhænge mellem det særegne og det almene. Som jeg kommer ind på i det følgende, så kan de kulturhistoriske forandringer netop ses som forandrede mulighedsbetingelser for etablering af subjektiviteter. De forskellige betydninger af nadveren kan for eksempel ses som etableringen af forskellige subjektiviteter – hvor nadverfrekvensen fremhæver forskellige subjekter, nemlig statens lov over for individets behov.

Det religiøse som individualiseret

Sanders, Balle-Petersen og Bovbjerg fokuserer på en specifik kulturhistorisk proces omkring individualisering, på hvordan noget bliver individualiseret, bryder kulturelle fællesskaber op og danner nye. Hvordan den personlige *tro* er et moderne fænomen. Og at denne moderne 'tro' netop etablerer – eller er del af etableringen af – forandrede, nye sociale sammenhænge.

Jeg bruger Fitzgeralds eksempel fra middelalderen som en kontrast til at forstå det specifikke i det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet. At de 'religiøse' i middelalderen betød dem, der levede i klostrene, modsat udenfor, bruger jeg som et kontrastpunkt til den moderne distinktion.

Ligesom jeg knytter den moderne betydning til den dobbelte etablering af den private og den offentlige zone – som McCutcheon beskriver det. Med Balle-Petersen, Bovbjerg og Sanders viser jeg, hvordan det religiøse skal forstås anderledes end i middelalderen – mens de samtidig leverer kulturhistoriske eksempler på, hvordan det religiøse ikke kan forstås alene som noget privat, individuelt, indre. Altså hvordan det religiøse netop som privat, individuelt, indre skal forstås som offentligt, socialt, samfundsmæssigt. De kulturhistorisk specifikke individualiseringsprocesser i 1800-tallet bruger jeg således som et eksempel på forandring af betydningsindhold. Her sætter Sanders netop fokus på de specifikke kulturhistoriske forandringer:

”Min tanke er imidlertid, at de vakte med deres personligt engagerede tro ikke kan ses som en slags renaissance for det religiøse, men at det var noget nyt. Denne tolkning bygger dels på min analyse af de førsekulariserede tanker, som lå bag den kirkelige lovgivning siden slutningen af 1600-tallet, dels på min overordnede idé om indholdet af sekulariseringsprocessen. Folk har ikke altid haft samme forhold til religionen, men der er grundlæggende forskel på religionens betydning i et førsekulariseret og sekulariseret samfund.” (Sanders 1995, s. 307)

Sanders undersøger vækkelser i udvalgte sogne i Sverige og Danmark i begyndelsen af 1800-tallet. Hun forstår forandringerne i religionens betydning som en udvikling fra at være et samfunds kultur og viden til at være en personlig tro:

”Ved sekularisering forstår jeg en udvikling, hvor et samfunds verdensbillede går fra at have været religiøst til at blive ikke-religiøst. Herved udvikler det religiøse sig fra at være en fælles, given og selvfølgelig viden til at blive en personlig, eksistentiel tro.” (Sanders 1995, s. 311)

Og:

”[...] religion ophører med at være et samfunds kultur og viden og i stedet bliver det enkelte menneskes personlige tro.” (Sanders 1995, s. 314)

Sanders sætter således fokus på, hvordan religionens *betydning* forandres. Og det er ud fra det perspektiv, at hun som nævnt forholder sig til studier af nadverfrekvenser, altså optællinger af hvor mange mennesker der deltog i nadveren hvor og hvornår. Sanders viser, hvordan der indtil midt i 1800-tallet var kirkelove, der fastsatte, at folk havde pligt til at gå i kirke, børn skulle døbes, og alle voksne skulle deltage i nadveren et bestemt antal gange om året sammen med deres ægtefælle hos præsten i sognet (Sanders 1995, s. 37-38).⁷⁴ Sanders kritiserer derfor den forskning, der fortolker en høj nadverfrekvens som tegn på manglende sekularisering. Fordi den forskning overser forandringen af religionens betydning fra fælles *kultur og viden* til den enkeltes personlige *tro*.

”Man må undersøge, hvilken betydning nadvergængerne lagde i nadveren. Var det en given hverdagshandling eller et personligt, eksistentielt valg?” (Sanders 1995, s. 306)

⁷⁴ I ph.d.-afhandlingen *Religion and the State of Denmark* undersøger religionshistorikeren Niels Reeh, hvordan den danske *confirmation*, der blev lovpligtig i 1736, kan forstås som del af den danske stats forsvarsform (Reeh 2006). Reeh arbejder ud fra Thomas Højrup's fissionsteoretiske perspektiv, som jeg ikke kommer ind på i denne afhandling.

Pointen er, at det faktum, at de ikke-vakte deltog i nadveren et ganske bestemt antal gange om året og sammen som ægtepar, kan tolkes således, at de fulgte loven. Mens de vaktas deltagelse i nadveren udtrykte et individuelt behov. Sanders understreger, hvordan individualiseringen kan eksemplificeres i vækkelserne, og at hun dermed tager udgangspunkt i en bestemt forståelse af sekulariseringsprocessen.

”De ville altså ikke nedbryde en gammel religiøs kultur, men med deres individuelle valg og engagement for den enkeltes religiøse behov fik deres handlinger denne nedbrydende betydning, og de stod rent faktisk for en mere sekulariseret religionsopfattelse, end man havde set 100 år tidligere.” (Sanders 2004, s. 11)

I mit perspektiv er dette et eksempel på, hvordan tro og subjektivitet hænger sammen, man kan sige, at denne nye betydning etableres og etableres i en ny subjektivitet. Sanders beskriver en kulturhistorisk proces, hvor religion bliver til en personlig tro. Og hvordan den personlige tro forandrer fællesskaber, altså hvordan individualiseringen har sociale konsekvenser.

Eksempler på det finder jeg også hos Balle-Petersen, som undersøger forandringerne i de kulturelle og økonomiske fællesskaber i forbindelse med vækkelserne. Hun viser, hvordan vækkelserne forandrer den måde, som landsbyfællesskabet er organiseret på i 1800-tallet:

”Gårdmændene i en landsby udgjorde et kulturelt og økonomisk fællesskab organiseret i to sociale institutioner: bylav og gildeslav. Gennem bylavet reguleredes før udskiftningen en stor del af landbrugsarbejdet og efter udskiftningen ofte udnyttelsen af fælles ejendom som ler- og grusgrav, mose og eng og andre fællesanliggender. Gildeslavet regulerede det selskabelige samvær med dets rettigheder og pligter, bl.a. festerne i forbindelse med livets højtider.” (Balle-Petersen, s. 80)

Det vil altså sige, at landsbyfællesskabet var rammen for arbejdsliv og selskabelighed. Landsbyen kunne ses som en kulturel enhed organiseret i lav, der regulerede fællesskabet både omkring den fælles ejendom og i forbindelse med det selskabelige samvær. Vækkelserne betød et opbrud af det fællesskab, fordi folk som enkeltpersoner i vækkelserne fik interessefællesskab med andre – på tværs af lavene. Balle-Petersen illustrerer dette brud med landsbyen som en kulturel enhed ud fra erindringer fra 1840-erne (Balle-Petersen 1977, s. 87-89). Christen Hansen skriver i sine erindringer, hvordan han i forbindelse med sit barns dåb er splittet mellem den gamle skik, som var at invitere ”det faste Lav” til ”Barselsgilde” på den ene side og på den anden side hans ide om at invitere ”vore kristne Venner (de Hellige) og holde gudelig Forsamling”. Han står således midt i et brud med det gamle, som var at invitere lavet, som på sin side var kommet med barselsmad. Og i stedet at invitere sine ”kristne venner”, som altså ikke nødvendigvis er del af samme landsbyfællesskab, og dermed at vælge fællesskabet i vækkelsen. Det individualiserede valg af ”de hellige” er på den ene side netop et individuelt tilvalg – men det er på den anden side også et fravalg af en specifik social organisering. Christen Hansen beskriver, hvordan han vælger at invitere begge grupper – og hvordan det er en fejltagelse:

”[...] jeg havde nu et Selskab samlet, der slet ikke kunde sammen: De Hellige tog nu først Plads i Storstuen med Sang i Brorsons Salmebog, Oplæsning af Luthers Prædikener, Tale og Bøn, og det var kjendeligt, at de andre Gildesgæster blev bistre og

værre til at drikke og bande, saa nogle af dem gik vrede hjem, og ingen af Parterne kunde være rigtig fri og godt tilpas.” (Balle-Petersen, s. 89)

Pointen er, at det viser et opbrud, som Balle-Petersen kalder det. Og man kan samtidig se det som et eksempel på, hvordan det individualiserede valg har en social side, det bryder med gamle fællesskaber og skaber nye. På den måde er vækkelserne ikke bare private eller personlige, for de bliver samtidig et fælles anliggende, de har sociale konsekvenser, de sker i et socialt rum. Og dermed er de del af sociale forandringer af fællesskabet. Det er eksempel på, hvordan ’det religiøse tilhørsforhold’ får sociale konsekvenser, og de sociale sammenhænge forandres. Fra at være organiseret i lav, til at der er ”kristne venner” – ”de hellige”.

”Landsbysamfundet var ikke mere en kulturel enhed, men kunne nu bestå af i hvert fald to grupper: ’de hellige’ og ’verdens børn’.” (Balle-Petersen, s. 80)

Denne opdeling forandrede ikke kun det selskabelige fællesskab, men også arbejdsfællesskabet i landsbyerne. Således kom der en opdeling mellem ”de hellige” og ”verdens børn” i forhold til, hvilket arbejde der måtte udføres om søndagen.

”At overholde det 3. bud [”Kom hviledagen i hu, at du holder den hellig”] var i høj grad et dilemma mellem tro og idealer på den ene side og økonomi og loyalitet som samfundsborger på den anden.” (Balle-Petersen 1977, s. 89-90)

Her viser Balle-Petersen, hvordan hun forstår vækkelserne netop ikke afgrænset fra, men sammenhængende med sociale fællesskaber. Hun viser også, hvordan troen forandrede arbejdsfællesskaber. Spørgsmålet om hvorvidt man måtte arbejde om søndagen, og den opdeling, der fulgte deraf, havde konsekvenser for alle i landsbyens arbejdsfællesskab. For eksempel blev der omkring år 1900 bygget ”søndagshvilende mejerier” (Balle-Petersen, s. 92-94), altså mejerier som ikke forarbejdede mælk om søndagen. Det havde økonomiske konsekvenser for alle mælkeproducenter. Både på det nye mejeri, fordi det skulle bygges, og på det gamle, fordi der så var mindre mælk, men ikke tilsvarende færre omkostninger ved driften.

Balle-Petersen beskriver her et moderne dilemma mellem tro og idealer over for økonomi og samfund. På den ene side er denne tro adskilt fra de gamle arbejdsfællesskaber, på den anden side har ’tro’ en økonomisk side. Det ser jeg som eksempel på, hvordan den ’moderne’ individualiserede tro har sociale og økonomiske konsekvenser. En moderne individualiseret subjektivitet, som hænger sammen med forandrede muligheder for økonomiske og sociale subjektiviteter. I forlængelse af at se den personlige tro som kulturhistorisk specifik beskæftiger Bovbjerg sig med, hvordan det *personlige* er omdrejningspunktet for det, hun kalder moderne religiøse former i den moderne kultur. I hendes perspektiv handler den moderne religiøsitet om individets indre og ubevidste og er samtidig netop i sammenhæng med det økonomiske og det samfundsmæssige. Hun bruger den franske filosof Marcel Gauchet til at forstå denne sammenhæng:

”Gauchets arbejde med sekulariseringen er en skitse til et projekt, der giver en forståelse for det moderne samfunds vilkår, og hvad det betyder for de mennesker, der lever i det.” (Bovbjerg 2001, s. 36)

Bovbjergs udgangspunkt er som nævnt at undersøge det religiøse som en del af moderne kultur – ikke som isoleret fra den:

”Den religiøse praksis indgår i hverdagslivet på mange niveauer, som vi blandt andet ser det i moderne virksomheder. Hvis dette forhold skal tages alvorligt, må de moderne religiøse fremtrædelsesformer forstås som en integreret del af den moderne kultur.”

(Bovbjerg 2003, s. 78-79)

Ud fra denne kulturhistoriske forandringsproces undersøger hun, hvordan kurser om 'personlig udvikling' indgår i moderne virksomhedspraksis. Og hun bruger det som et eksempel på, hvordan moderne religiøsitet handler om individets indre, eller omvendt hvordan denne moderne selvudvikling kan ses som en form for moderne religiøsitet.

”New Age og moderne management mødes i en forestilling om, at den enkelte skal arbejde med selvet som en form for selvoptimering – arbejdets disciplinering bliver i den moderne virksomhed til det hele livs disciplinering, idet der ikke skelnes mellem privatliv og arbejdsliv.” (Bovbjerg 2003, s. 87)

Bovbjerg ser det 'religiøse' og det 'samfundsmæssige' i en sammenhæng, idet hun ser to ting, der sker samtidig – nemlig: ”nye religiøse former udvikles i samspil med andre samfundsmæssige tanker” (ibid.). Og ”arbejdspsykologien indeholder retninger, som har ladet sig inspirere af nogle af de samme kilder som New Age, f.eks. buddhisme og hinduisme” (ibid.). Det er denne samtidighed, som hun ser i forholdet mellem personlig udvikling og moderne virksomheder. På den ene side vil den enkelte gerne udvikle sig, og på den anden side kan de moderne virksomheder bruge denne udvikling. Den personlige udvikling ses som et værktøj til succes.

”Udsigten til personlig succes for kursusedtagerne er et væsentligt argument i reklamepecernes sprogbrug. En metode, som tilsyneladende er i stor vækst i øjeblikket, er NLP, som står for Neuro Lingvistisk Programming. Ifølge NLP-huset i Valby er NLP en række forbløffende teknikker til at arbejde med målsætning, kommunikation og forandring. De fremhæver, at mennesket er excellent af naturen, og at vi hver for sig indeholder mange flere potentialer, end vi udnytter.” (Bovbjerg 2001, s. 96)

Set fra den enkeltes side er der således tale om en personlig udvikling, som også sker gennem et succesfuldt arbejdsliv:

”Det er karakteristisk for næsten alle informanterne, at de ikke skelner mellem deres personlige udvikling og deres faglige udvikling. Det kan tolkes på den måde, at de ikke sætter et skarpt skel mellem privatliv og arbejdsliv. Et succesfuldt arbejdsliv forudsætter et succesfuldt privatliv og omvendt. Det er ikke adskilte mål, men ideelt set et og samme mål.” (Bovbjerg 2001, s. 154)

Det er så på den anden side en fordel for virksomhederne, fordi de kan bruge netop en type medarbejdere, som er forandringsparate og fleksible. Det vil sige, at den 'indstilling', som de *personligt* udviklede medarbejdere har, bliver set som *virksomhedens* norm:

”[...] den gode medarbejder har to meget centrale egenskaber, det er at være *forandringsparat* og *fleksibel*. NLP er en af de metoder, som virksomheden bruger til at implementere nye normer i virksomheden, så medarbejderne får den rette indstilling. De skal have virksomhedens værdinormer ind på ryggraden, så de bliver *selvkørende* enheder [...]” (Bovbjerg 2001, s. 178)

Bovbjerg er interesseret i, hvordan kurserne om personlig udvikling kan ses som en moderne religiøs praksis – men netop som en del af og uadskillelig fra de moderne samfundsvilkår, fra den moderne statsform og fra den moderne kultur.⁷⁵ Hun bruger Gauchets argument, at

”[...] den moderne interesse for personligheden skal forstås i sammenhæng med udviklingen af den moderne statsform, der baserer sig på individualisme.” (Bovbjerg 2001, s. 24)

Hun ser således interessen for personlighedsudvikling i moderne virksomhedspraksis som del af en individualiseringsproces. En individualisering og inderliggørelse der også omfatter det religiøse.

”Den kulturelle ændring i personlighedsbegrebet indebærer, at den religiøse praksis bliver transformeret til at omhandle individets indre. Det er i det ubevidste eller ved arbejdet med det ubevidste, at individet selv skal konstruere sin identitet, men også lære sig selv at kende og eventuelt erfare sin egen unikke religiøsitet.” (Bovbjerg 2003, s. 80)

Bovbjerg viser, hvordan der i den moderne kultur på den ene side ikke skelnes mellem arbejdsliv og privatliv, og på den anden side er tale om en unik religiøsitet, som den enkelte arbejder med hos sig selv og i sit eget ubevidste. Det vil sige, at på den ene side indeholder ’vi hver for sig’ uudnyttede potentialer – på den anden side kan virksomhederne nu skelne mellem de medarbejdere, der har udviklet deres personlighed og arbejdet med deres identitet og dem, der ikke har det.

Sammenfattende kan man sige, at jeg ser disse eksempler – fra kirkelov til individualisering og nye fællesskaber – som kulturhistoriske eksempler på etableringen af distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse. De forandringer, som Sanders, Balle-Petersen og Bovbjerg undersøger, kan ses i forhold til det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet. Fordi disse kulturhistoriske forandringer er et sted, hvor det private og den personlige tro i den moderne betydning etableres. Det understreger Sanders, når hun fokuserer på ’en sekulariseret tro’, og Balle-Petersen, når hun viser, hvordan der er forskel på ’de hellige’ og ’verdens børn’. Denne opdeling er netop mulig, når troen og det hellige er blevet et personligt tilvalg. Ligeledes hos Bovbjerg, som viser, hvordan individualiseringen betyder, at selvom ’hvert menneske er excellent’, så kræves der en indsats i form af en personlig udvikling, som ikke alle har opnået. Det vil sige, at den udviklede personlighed får en særlig status.

Det individuelle og det sociale – en tilsyneladende modsætning

Balle-Petersen, Bovbjerg og Sanders historiserer troen og det personlige. Sanders viser, hvordan en individuel tro bliver væsentlig for vækkelserne, Balle-Petersen viser, hvordan denne tro forandrer de sociale fællesskaber. Og Bovbjerg viser, hvordan det personlige og individuelle ’indre’ er omdrejningspunkt i både moderne religion og i moderne arbejdsliv. Disse historiseringer bruger jeg til at forstå sammenhængen mellem tro og en individuel subjektivitet. Den personlige tro er kendetegnet af og muliggjort gennem en individuel subjektivitet. Og på den måde er den personlige tro en moderne form. Det er den moderne betydning af religion – netop som tro. Og den individuelle subjektivitet som er mulighedsbetingelse for en ’personlig tro’ – den subjektivitet

⁷⁵ Craig Martin undersøger ligeledes individualisering, religion og kapitalisme i sin bog *Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*.

indgår i relationer i en historisk specifik struktur. Nemlig i forhold til samfund og stat. Balle-Petersen, Bovbjerg og Sanders viser på forskellig måde, hvordan den personlige tro – både troen og det personlige – er etableret i historisk specifikke relationer. De undersøger, hvordan det individuelle hænger sammen med det fælles. Hvordan den moderne betydning af religion som 'tro' er kendetegnet ved *både* en opdeling mellem tro og ikke-tro *og* en sammenhæng. Man kunne sige, ja, troen er privat – men den har konsekvenser for fællesskabet, og det har den – ikke på trods af – men fordi den individuelle subjektivitet etableres i en specifik struktur.

I dette kapitel har jeg diskuteret, hvordan man kan forstå, at en subjektivitet, der muliggør en personlig tro, er privat og offentlig på en gang. At det individuelle er et fælles anliggende. At det indre har et ydre udtryk. At nogle kalder sig 'de hellige' – hænger sammen med 'verdens børn'. Mit udgangspunkt er, hvordan distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse er forbundet med dikotomier mellem det private og det offentlige, det indre og det ydre, det individuelle og det fælles. For eksempel når McCutcheon skriver om, hvordan det private etableres som en zone for tro, mening og værdier. Det muliggør netop etableringen af det religiøse som et område for 'tro'. Jeg bruger Balle-Petersen, Bovbjerg og Sanders til at vise, hvordan etableringen af den individualiserede, personlige tro muliggør specifikke subjektiviteter, der samtidig er forbundet med det fælles og det sociale.

Jeg viser, at når diskussionen om forandringer i det 'religiøse' og det 'sekulære' ses som et spørgsmål om en individualiseringsproces, en inderliggørelse, en privatisering – så er det faktisk ikke i modsætning til det fælles, det ydre, det offentlige. Det er derimod samtidig en forandring, der sker i fællesskabet. Derfor er betydningsindholdet i religionsbegrebet i moderne europæisk sammenhæng både privat og socialt på en gang. Fordi det konstituerer det individuelle – så konstituerer det også det fælles.

Det er for at forstå forholdet mellem det særlige og det almene i betydningsindholdet i religionsbegrebet, at jeg ser på denne kulturhistorisk specifikke etablering af modsætningerne mellem det indre og ydre, mellem det individualiserede og det fælles, mellem det private og det offentlige. Og disse etnologiske og kulturhistoriske undersøgelser har netop forståelse for, hvordan der er specifikke opdelinger og sammenhænge mellem den indre tro og den ydre hverdag, mellem den personlige tro og de sociale handlinger. Det religiøse skal ikke undersøges som *enten* isoleret *eller* som universalistisk. Det skal forstås som flertydigt – særegent og alment på en gang. Fordi det er to sider af samme sag i den kulturhistorisk specifikke struktur.

Denne tilsyneladende modsætning ser jeg som en mulighedsbetingelse for kirkernes praksis. Fordi kirkerne som subjekt (og dermed som praksis) er muliggjort af en opdeling mellem det private og det offentlige – og mellem det religiøse og det ikke-religiøse. En distinktion der ses i disse kulturhistoriske eksempler. Det specifikke er netop den personlige tro, som er muliggjort af specifikke subjektiviteter – både individuelle, samfundsmæssige og statslige – som skal forstås i forhold til hinanden. Jeg kan dermed vise, at i den måde, hvorpå kirkerne subjektiveres i EU-strukturen, er det religiøse på en gang partikulært og universalistisk, altså både særegent og alment. Det vil sige, at de europæiske kirker er positioneret som en kulturhistorisk specifik subjektivitet, der er muliggjort ved et kulturhistorisk specifikt betydningsindhold i religionsbegrebet.

8) Tro – konsekvens og handling

I de forrige kapitler har jeg vist, hvordan kirkerne på den ene side arbejder med det *almene* og opfattes som *universalistiske* og på den anden side opfattes og opfatter sig selv som *særegne* og i en *ekskluderet* position. Det har jeg i kapitel 6 (om kirkernes praksis mellem atomvåben og bioetik) undersøgt som et spørgsmål om, hvordan kirkernes mål og midler kan forstås som både særegne og almene. I dette kapitel sætter jeg fokus på, hvordan sammenhængen mellem det almene og det særegne kan forstås. Det gør jeg også i forlængelse af kapitel 7 (om den sociale, individualiserede tro), hvor jeg brugte de kulturelle processer omkring begrebsliggørelsen af sekularisering og individualisering til at forstå, hvordan det private og det individuelle har en offentlig og fælles side. I dette kapitel sætter jeg fokus på kirkernes mål og midler i forhold til deres menigheder med henblik på at undersøge, hvordan kirkerne ser 'tro' og 'handling' i en sammenhæng. Dermed belyser jeg også de relationer mellem det individuelle og det organisationelle og samfundsmæssige, der indgår i de europæiske kirkers praksis.

Her viser jeg, hvordan kirkerne på en gang differentierer – for eksempel mellem det praktiske og det åndelige – og forbinder – for eksempel den kristne tro og miljøbevidsthed. Og spørgsmålet er så, hvordan den sammenhæng kan forstås i forhold til den moderne distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse, i form af for eksempel det private over for det offentlige. For kirkerne vil netop handle i det offentlige rum – hvilket vil sige, at 'troen' ikke forbliver privat. Jeg viser her, at det kan godt være, at troen er personlig og særegen, men de partikulære overbevisninger og forpligtelser – de er så samtidig forbundet til det almene og det offentlige rum.

I kapitlet eksemplificerer jeg, hvordan de europæiske kirker som institutioner opfordres til at arbejde med miljøspørgsmålet. Her viser jeg først, hvordan de forholder sig til almene miljøcertificeringer. Og dernæst, hvordan de beskriver en specifik kirkelig tilgang til disse miljøtiltag. Derefter diskuterer jeg, hvordan sammenhængen mellem det certificerbare og det kirkelige kan forstås i forhold til den moderne betydning af religion som 'tro'. Og til sidst viser jeg, hvordan denne specifikke sammenhæng mellem tro og handling kan ses som en måde, hvorpå distinktionen som en tilsyneladende modsætning etableres og etableres i kirkernes praksis.

I mit interview med Simon K. Larsen (CEC) nævner han den enkelte 'som kristen'. Og man kan forstå hans understregning af 'den kristne tro' og 'forpligtelsen som kristen' som en mulig partikulær subjektivitet.

"Og så kan man diskutere, om det er noget, man som *kirke* har en særlig forpligtigelse til, er det noget, man som *kristen* har en særlig forpligtigelse til? Og der er der flere og flere, der siger *ja*. Bare ud fra den kristne tro man har, da må man også tro på, at man skal passe på det, man har med at gøre. Og det [miljøspørgsmålet] er måske et meget godt case-eksempel på, hvor langt kan man trække det kristne værdigrundlag? Det kan man diskutere med hele *Church and Society Commission's* arbejde. For eksempel i forhold til EU-lovgivning: hvor langt skal man som kristen gå ind i en debat om – hvad ved jeg – skal man have en holdning til arbejdsmiljø? Skal man have en holdning til – altså hvad ved jeg – alt muligt! – fiskekvoter og så videre. Hvor går grænsen? [...] Og

dér er for eksempel hele miljøspørgsmålet. Som jo også gør, at man bliver nødt til at forholde sig til landbrugspolitik, fiskekvoter – hvordan er det vi forvalter havene? På den måde hænger tingene jo sammen. Hvis man – jeg ved ikke, om man kan det – skær det ind til benet: Hvad er det, man som kristen vil finde sig i? Hvad har man som holdning? Hvad har man som værdigrundlag og holdninger til de her ting?” (Larsen, interview 2007)

Her forbindes det ’kristne’ som holdning og værdigrundlag med EU-lovgivning om for eksempel landbrug, fiskekvoter, forvaltning af havene. En særlig forpligtelse som ’kirke’ og ’som kristen’. Denne sammenhæng mellem overbevisning, meninger og beslutninger ses også hos Michael Kuhn (COMECE), som forklarer, hvordan ’religiøse mennesker’ også deltager i ’politik’:

”The church and state and the politics and religion are two different levels: church and state is the relationship between two institutions while politics is an open space with discussion and opinion making – this is a process for all groups of society to be involved. And religious people are a part of the society and always will, and then their convictions play a role in the way how they decide, how they vote, how they participate. So religion will always play a role in the field of politics.” (Kuhn, interview 2008)

De tematiserer således det partikulære ved at tale om den enkeltes holdning og overbevisning. Citaterne belyser, hvordan der i kirkernes perspektiv er en sammenhæng mellem et kristent værdigrundlag og holdninger til lovgivning – og mellem folks overbevisning og deres deltagelse i de demokratiske processer. Der er tale om, at det ’kristne’ ses i sammenhæng med det ’politiske’ gennem ’forpligtelse’ og ’overbevisning’. I dette kapitel viser jeg, hvordan den samme forpligtelse forbinder det partikulære med det globale i kirkernes arbejde med miljø som organisationer i civilsamfundet. Her ser jeg på, hvordan kirkerne opfatter miljøspørgsmålet som et område, hvor de selv kan og skal handle gennem forandringer både på et organisationelt og på et institutionelt niveau.

Miljøspørgsmålet er et eksempel på, hvordan det særegne og det almene samtidigt er del af kirkernes praksis, idet det fælles bedste, det kristne grundlag og hverdagslivet i kirkerne indgår i en uadskillelig sammenhæng. Dermed viser jeg, hvordan ’tro’ er en del af praksis, men at den ikke skal forstås alene som privat eller isoleret fra det, der i en moderne betydning er det ikke-religiøse: det vil sige videnskab, lovgivning og økonomi. Jeg vil vise, hvordan kirkerne – ligesom de bruger det ’kirkelige’ og det ’kristne’ som middel i argumentationen om EU-lovgivning – også bruger lovgivningen som middel, hvor målet er at tage vare på Guds skaberværk.

Certificeret miljøstyring

I det følgende vil jeg vise, hvordan det kirkelige miljøarbejde kan eksemplificere den sammenhæng, der – i kirkernes perspektiv – er mellem tingene. Eksemplerne finder jeg i et netværk organiseret under CEC. Her samles erfaringer på en lang række forskellige områder, der vedrører kirkernes miljømæssige forhold. Det er et materiale, som spænder over problematikker om biodiversitet, energiforbrug, klimaforandringer, vandressourcer, og det rummer erfaringer og råd om tiltag, der

kan gøre kirkerne mere miljøvenlige. I netværket, som hedder ECEN – en forkortelse for *European Christian Environmental Network*, samarbejder CEC, CCEE (de katolske biskopper i Europa) og World Council of Churches (Kirkernes Verdensråd) med henblik på at:

”[...] share information, experiences in environmental work among widely varied Christian traditions and to encourage a united witness in caring for God's creation”
(ECEN)

Netværket fokuserer på Europas ansvar for retfærdighed i forhold til miljø, klimaforandringer og globalisering:

”European responsibility for ecological justice, facing the threat of climate change; European responsibility for the just shaping of globalisation” (ECEN)

Og kirkerne i ECEN kommer med den opfordring at:

”[...] the period from the 1st September to the 4th of October be dedicated to prayer for the protection of Creation and the promotion of sustainable lifestyles that reverse our contribution to climate change” (ECEN)

Hos ECEN finder man en lang række ideer og råd om tiltag i forhold til miljø, som er relevante for kirker og menigheder. Der nævnes områder, hvor menighederne kunne bliver mindre energiforbrugende ved for eksempel at isolere kirkebygningerne, så de lever op til de aktuelle standarder for energiforbrug. Det handler om, hvor meget kirkerne kan mindske deres CO₂-udslip og dermed spare penge og skåne naturen.⁷⁶ Og der er råd om, hvordan de enkelte menigheder kan blive mere miljøvenlige i hverdagen i form af ændringer af forbrug og indkøb – for eksempel at bruge porcelæn og ikke engangsservice.⁷⁷ Der er ideer til, hvordan kirkerne som bygninger kan indrettes, så der gives plads til dyreliv, og biodiversiteten dermed tilgodeses. For eksempel nævnes det, at det er en ide at være opmærksom på, om der bor dyr i kirkebygningerne, når de skal renoveres, og at sørge for, at flagermus og fugle kan bruge bygningerne som ynglepladser.

”As the roof space in the majority of houses is used as living space, there is a decreasing amount of room available for bats to use for the summer and church roofs are not only ideal habitat, they are also becoming more important for this purpose. Before a church roof is renovated, care should be taken to check for signs that a bat colony is present in the habitat, such as bats in flight in the evenings, or bat droppings. It is vital to be aware of the needs of the bats from the very first survey or inspection of the roof and loft area.” (God's rich variety 2010, s. 12)

Altså helt konkret flagermus på kirkeloftet og redekasser til svalerne i kirketårnet:

”One of the ways that Walenstadt reformed Church decided to celebrate their centenary with a project called “Swallows in the church tower“. Along with some children from the local ornithological society they built 33 nesting boxes for swallows. In 2005 these were placed in most of the window recesses on the south, east and north side of the church tower, with three boxes in each recess, creating 33 new nesting opportunities for this protected species.” (God's rich variety 2010, s. 14)

⁷⁶ *Environmental Management in European Churches*, ECEN, 2006, s. 14.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 12.

Der er således forslag i både stor og lille skala, som de enkelte menigheder kan tage til sig.

ECEN præsenterer også forskellige erfaringer med miljøstyring og certificeringer, som kirker i Europa bruger som hjælp til at blive miljøbevidste. Et standardiseret system for vurdering af de miljømæssige forhold omkring kirkerne og deres virke, set i det bredeste perspektiv, kan bruges som et redskab til at øge miljøbevidstheden. Det handler om, hvordan man bliver opmærksom på den konkrete kirkes miljøpåvirkning og på de mulige forbedringer, altså hvordan energiforbruget kan reduceres, og miljøpåvirkningen begrænses. Det drejer sig både om bygningerne i sig selv og om alle de aktiviteter, kirken som institution står for.

”In order to give organisations an understandable way of bettering their environmental balance sheet, the European Commission enacted Ordinance (EG) No. 761/2001 (19th March 2001) concerning the voluntary participation of organisations in a common system for environmental management and auditing (EMAS). EMAS stands for Environmental Management and Audit Scheme. Originally, the auditing process was conceived for trade and industry. Later, it was extended step for step to include service organisations, administrative offices, banks, homes, residence halls and learning institutions.” (*Environmental Management* 2006, s. 14)

Det er et system, der undersøger energiforbruget meget bredt ved at medtage en lang række parametre. Således indregnes forbruget af vand, papir, benzin, varme og el, ligesom affaldsmængden indgår i vurderingen. ECEN giver en vurdering af, hvordan kirkerne kan have gavn af at bruge EU-systemet EMAS til at spare ressourcer. Her fremgår det, at ECEN mener, at EMAS også kan bruges som en inspiration, selvom det ikke er muligt at opnå en certificering. Nogle kirker har måske ikke råd til den kontrol, som en EMAS-certificering kræver, men kan alligevel godt bruge disse standarder til at øge deres miljøbevidsthed (ibid. s. 8).

Det vil sige, at kirkerne gerne vil certificeres ud fra de standarder, der gælder for andre brancher og organisationer. Det handler altså ikke om, at kirkerne med deres miljøbevidste handlinger skal leve op til noget særligt, derimod ønsker de at leve op til *samme* standarder som andre certificerede institutioner. Kirkerne følger dermed i deres miljøstyring de samme retningslinjer, som anbefales generelt, de ønsker at leve op til samme standarder, og de iværksætter samme tiltag som andre organisationer, institutioner og virksomheder. Og de gør det ud fra de samme anbefalinger om miljøbeskyttelse og reduktion af CO₂-udledning.

”Det specifikke ”kirkelige” aspekt”⁷⁸

Samtidig med denne standardiserede miljøbevidsthed, og dermed lighed mellem kirker og andre organisationer, differentierer ECEN mellem kirkerne og andre organisationer. At der er forskelle mellem kirker og andre fremgår ved, at ECEN diskuterer de særlige anledninger, der er for kirkerne til at skærpe miljøbevidstheden. Udgangspunktet for kirkerne er således ’tro’:

⁷⁸ *Environmental Management in European Churches*, ECEN, 2006, s. 13.

”We believe in a God who created the world, Christ who came to save the world and God’s Holy Spirit, which renews and gives hopes. Our responsibility for the environment is a logical consequence of this belief.”⁷⁹

Her begrundes kirkernes miljøansvarlighed med, at den er en ’logisk konsekvens af tro’. Ansvar – og dermed den handling der følger deraf – er således forbundet med tro. På den måde, at troens konsekvens er et ansvar. Udstrækningen af denne ansvarlighed formuleres som en solidaritet med hele verden:

”God’s concerns are for the whole created order, and so our decisions are taken in solidarity with other world regions.”

Og med fremtidige generationer:

”Our God is an eternal God [...]. We therefore respect the rights of the future generations by

- Not taking an unfair proportion of the world’s resources in just a couple of generations.
- Not leaving the earth scared by pollution for future generations to inherit.”

I ECEN’s argumentation for kirkernes miljøtiltag er det specifikt kirkelige – helhed, evighed og solidaritet – således kendetegnet ved at være universalistisk.

Det fremhæves også, hvordan der er fokus på, hvordan miljøspørgsmålet kræver nye måder at leve, arbejde og organisere på:

”“Do you not realise that God’s kindness is meant to lead you to repentance?” Romans 2.4 Using these words of scripture as our guide, we in the European Christian Environmental Network wish to seek new ways of living, working and managing our churches, which are in harmony with creation. We do this in the belief that God’s kindness gives us freedom to change our ways of thinking and acting.”

Det er en understregning af, at det er nødvendigt at forandre både *tænkning* og *handling*. ECEN’s formål er altså at finde nye måder at leve og arbejde på, og dermed kommer troen også til at betyde forandringer af handling. Miljøstyring er en systematisk måde, hvorpå dette ansvar for skaberværket, som følger af troen, kan blive indarbejdet i kirkernes organisering og arbejdsrutiner:

”Environment protection is a central task of the Church in all its areas. It is deeply rooted in the 1st article of our creed in which we express our faith in God the creator. Environment management is a systematic way of anchoring the ecological action and thus the responsibility for the integrity of God’s creation in church structures and its work routines.”⁸⁰

Det særligt kirkelige aspekt er mere end udgangspunktet i ’troen på Gud som skaber’. Engagementet har betydning på en række andre områder. Den systematiserede tilgang til miljøområdet gøres også til et spørgsmål om at tilføre kirkerne en troværdighed, idet der argumenteres for det væsentlige i, at der er overensstemmelse mellem ord og handling i kirkernes aktiviteter:

⁷⁹ Dette og de følgende citater er fra *Environmental Management in European Churches*, ECEN, 2006, s. 11-12.

⁸⁰ Dette og de følgende citater er fra *Environmental Management in European Churches*, ECEN, 2006, s. 13-14.

”Environment management continuously is leading from words to deeds in the Church. It strengthens the Church’s credibility in the interior and the exterior [...]”

Det vil altså sige, at i ECEN’s perspektiv giver det troværdighed, at ord fører til handling. Her skal det ikke blive ved ordene, det skal netop være mere end ord.

Samtidig fremhæves det, hvordan kirkernes engagement og miljøstyring også er betydningsfuldt på et globalt plan. Miljøstyringen ses som en del af et større kirkeligt projekt, fordi systematiseringen af miljøstyringen kan videreudvikles til også at blive en systematisering af arbejdet for *bæredygtighed* i bredere forstand.

”In view of the churches’ worldwide engagement for a sustainable development in peace, justice and integrity of creation there is no alternative whatsoever to a continuous development from church environment management towards sustainable management. Most promising and expandable clues can be found in church environment management which in some institutions already is linked to further key church competences (e.g. social affairs or Two-Third-World).” (s. 14)

Fremtidsperspektiverne er ifølge ECEN, både at den kirkelige miljøstyring er del af kirkernes verdensomspændende arbejde for ’fred, retfærdighed og skaberværkets ukrænkelighed’, og at netop den systematiserede tilgang til miljø og bæredygtighed vil brede sig i ’økumeniske samarbejder’, understøtte ’NGO’ers og fagforeningers’ arbejde og derigennem ’fremskynde implementeringen af sociale og miljømæssige standarder i den globaliserede økonomi’:

”The systematic implementation of church sustainability management systems and their worldwide circulation in ecumenical partnership will effectively support the work of a number of NGOs and trade unions. It will also advance the implementation of social and environment standards in a globalised economy.” (s. 14)

Miljøstyringen og den certificerbare, systematiske tilgang til den anses for at være betydningsfuld for kirkerne på flere måder. Både i form af de direkte følger, altså selve den ændrede miljøpåvirkning, og i form af de følger, som rækker derudover, og som vedrører kirkernes øvrige arbejde med sociale og globale forhold.

Læser man kæden af argumenter, så kan man se, hvilke sammenhænge og forbindelser ECEN bruger i argumentationen for det særlige kirkelige engagement på miljøområdet. Man kan sige, at *udgangspunktet* er ’troen på Gud som skaber’ – det karakteriseres som engagementets ’rodfæste’. Som en ’logisk konsekvens’ af ’troen på Gud som skaber’ fremlægger ECEN en række mulige *handling*er. Det er et bredt spektrum af handlinger på lokalt plan i kirkerne som for eksempel at bruge porcelæn – ikke engangsservice – og at spare på vand og varme. Og *formålet* er forandringer på globalt plan vedrørende CO₂-udslip, biodiversitet, verdensøkonomi, bæredygtighed både socialt og miljømæssigt. Der er en ’tro’, og der er nogle ’konsekvenser’ af den tro. Og de konsekvenser er ’handling’. Der er således en nødvendig sammenhæng mellem ’tro’ og ’handling’, ligesom den lokale handling at drikke af porcelænskopper frem for plastikkrus indgår i en global sammenhæng.

Lokale og globale sammenhænge mellem hverdag og kirke

I kirkernes perspektiv drejer det sig også om en sammenhæng mellem det kirkelige og det globale, idet ECEN sætter menighedernes handlinger ind i en global sammenhæng. Både fordi det lokale bidrag ses som nødvendigt for en global forandring, og fordi kirkerne forholder sig til verden som en globaliseret sammenhæng. Man kan sige, at i ECEN's perspektiv hænger verden sammen som *et* globalt klima, i *en* global økonomi og i globale afhængigheds- og udnyttelsesforhold (heraf kravet om social bæredygtighed) og samtidig har kirkerne, netop fordi de arbejder sammen på verdensplan, globale handlemuligheder.

De certificerbare handlinger bliver begrundet i "troen på Gud som skaber" og forstås som del af kirkernes globale arbejde for at fremme "fred, retfærdighed og skaberværkets bevarelse". Dermed kan man sige, at der er en sammenhæng mellem Guds skaberværk, hverdagshandlinger, globaliseret økonomi.

Dette forhold mellem det almene og det særegne, mellem hverdagen og det globale, mellem tænkning og handling kan ses i lyset af min pointe fra kapitel 7, om hvordan individualiseringen har en fælles side, det private har en offentlig side. Det er på en gang modsætninger – ifølge forståelsen af distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse som en doktrin – og uadskillelige i den kulturhistoriske og etnologiske forståelse af sekularisering som del af en historisk og kulturel specifik proces. Balle-Petersen, Bovbjerg og Sanders undersøger individualiseringen af kristendommen, den individuelle overbevisning, den individuelle 'tro'. Og de viser, hvordan det individuelle ikke bare er noget privat, noget indre, de viser derimod, hvordan det har en offentlig, fælles, ydre side. Det individuelle har nogle konsekvenser for fællesskabet – for eksempel i landsbyen og på arbejdspladsen. Balle-Petersens og Sanders' pointe er, at sekularisering er en individualisering, der muliggør en personlig tro, som netop fører til handlinger. Det er en personlig tro, der fører til handlinger, der har konsekvens for fællesskabet. På den baggrund viser jeg, hvordan ECEN kan forstås som et sted, hvor en særegen tro fører til handlinger, der har en almen dimension.

Økomenigheden mellem individ og fællesskab

I det foregående har jeg vist, hvordan ECEN arbejder ud fra en opfattelse af, at der er en sammenhæng mellem *troen* på verden som Guds skaberværk og *forandringen* af hverdagens handlinger. I det følgende vil jeg vise, hvordan denne sammenhæng mellem tro og handling kan forstås ud fra pointen om det individuelle og det fælles, det private og det offentlige som to sider af samme sag. Det finder jeg et eksempel på i initiativet "Eco-Congregation", som er udviklet af den økumeniske organisation *Churches Together in Britain and Ireland*. Ideen med 'økomenighed' er at tilbyde en 'værktøjskasse', hvorfra de enkelte menigheder kan finde de tiltag frem, som kan hjælpe netop dem i forhold til miljøbevidsthed og miljøstyring. I beskrivelsen af initiativet indgår en *opdeling* mellem 'det praktiske' og 'det åndelige':

"Eco-Congregation aims to "encourage Churches and their members to celebrate the gift of creation and care for it in appropriate practical and spiritual ways"."
(*Environmental Management* 2006, s. 21)

Ligesom der indgår en *forbindelse* mellem 'miljøspørgsmål' og 'kristen tro':

"It [the Eco-Congregation toolkit] helps churches to:

1. **make the connection** between environmental issues and their Christian faith,
2. **take practical action** in their buildings and grounds (including member's houses and gardens), purchasing, finances, use of resources etc, and
3. **work together with others** in the community, both locally and globally." (Ibid.)

Det er dermed et eksempel på, hvordan der både er en opdeling (her imellem det praktiske og det åndelige) og en forbindelse (her mellem miljøspørgsmål og kristen tro). Og denne forbindelse mellem miljøspørgsmålene og troen artikuleres i en række ideer til handlinger i og forandringer af det fælles liv og af hverdagen både privat og offentligt. Ud fra perspektivet i kapitel 7 kan jeg forstå, hvordan de redskaber, som bliver fremlagt i økomenighedskassen, forbinder tro og handling. Og dermed viser jeg, hvordan den 'åndelige tro' – som ifølge Sanders med sekulariseringen er blevet indre og individuel – er forbundet med 'praktisk handling' – som ifølge Balle-Petersen er ydre og foregår i fællesskabet:

"These are just some of the things Eco-Congregation churches are doing:

- focussing on God's creation in worship
- installing more efficient heating systems
- worshipping outside e.g. in a forest
- using low-energy light bulbs
- insulating church buildings to save energy
- cleaning up the litter locally
- lobbying government on eco issues
- putting up bird feeders and bird and bat boxes
- setting up recycling collection points
- helping local nature conservation projects
- encouraging 'sustainable lifestyles' through church magazines
- teaching environmental care to children through fun games and activities
- encouraging people to cycle, walk or take public transport to church
- working together with local government and environmental groups"

(*Environmental Management* 2006, s. 21)

Det vil sige, at konsekvenserne af troen vedrører både andagter, isolering, biodiversitet, ombygning, genbrug, bæredygtig livsstil, lobbyarbejde, samarbejde med andre instanser (lokalstyre og miljøorganisationer), oplæring af næste generation.

Sammenfattende kan man således sige, at ECEN laver en opdeling mellem det 'åndelige' og det 'praktiske'. Men min pointe er, at det ikke skal forstås som et modsætningsforhold på den måde, at de to udelukker hinanden. Derimod ses det 'praktiske' som en konsekvens af det 'åndelige' og på den måde som en nødvendighed. Og når ECEN skelner mellem det certificerbare (defineret af EU-standarder) og det kirkelige, så hænger de alligevel netop sammen, fordi de handlinger, der kan certificeres, *samtidig* er 'logiske konsekvenser' af en bestemt 'tro'.

Tro og handling – en tilsyneladende modsætning

Jeg ser denne sammenhæng mellem tro og handling som en måde, hvorpå distinktionen som en tilsyneladende modsætning etablerer og etableres i kirkernes praksis. Det gør jeg, fordi der på en gang er tale om en opdeling og en forbindelse mellem delene.

Der er således for det første tale om, at kirkerne differentierer mellem begrundelserne for handlingerne: idet handlingerne på den ene side begrundes ud fra argumenter, der er videnskabeligt fastlagte (når de for eksempel henviser til FN's rapport fra *World Summit on Environment and Development*, 1992) og institutionaliserede i internationale EU-standarder, hvorved kirkernes handlinger ønskes vurderet ud fra samme parametre som andre virksomheders handlinger. Og på den anden side begrundes handlingerne i en særlig 'kirkelig' tænkning – i *troen* på Gud som skaber. Det kan ses som et differentieret blik på argumenterne: at der er de certificerbare argumenter, og så er der de kirkelige argumenter.

Men der er for det andet tale om, at disse to – det certificerbare og det kirkelige – ses som forbundne. Både fordi de ikke udelukker hinanden, og fordi der argumenteres for dem i en sammenhæng. Det vil sige, at de forskellige betydninger, som kirkerne tillægger handlingerne, ikke ses som udelukkende hinanden. Tværtimod viser jeg, hvordan de forskellige argumenter bliver set i en *sammenhæng*. En sammenhæng der omfatter de lokale kaffekopper, den globale økonomi, 'troen' som udgangspunkt og de miljømæssige initiativer fra EU's side.

Kirkernes forståelse af, hvordan miljøet bliver beskyttet, kommer fra institutionaliseret viden. Det er den samme viden, som EU lovgiver ud fra. Kirkerne bruger de samme argumenter, *samtidig* med at de ser miljøet i andre sammenhænge. Den miljørigtige måde at leve på er altså begrundet i de samme standarder om at spare på elektriciteten (fordi der udledes CO₂ ved produktionen), og hvordan man gør det (blandt andet ved hjælp af sparepærer) med det formål at bruge færre fossile brændstoffer.

Hvad viser denne sammenhæng mellem tro og handling om kirkerne som en praksis? Og om kirkerne som en subjektivitet? Hvordan er denne sammenhæng mellem tro og handling en måde, hvorpå distinktionen som en tilsyneladende modsætning etablerer og etableres i kirkernes praksis?

Jeg har for det første vist, at i kirkernes praksis indgår både målsætninger i forhold til EU og i forhold til de europæiske kirker. Og at midlerne er de samme, nemlig både almene midler, som for eksempel certificeringer, og særegne midler i form af den 'kirkelige' tænkning. Dermed er det 'kirkelige' et middel i forhold til EU's lovgivning, samtidig med at EU's standarder (EMAS-certificeringen) er et middel for det kirkelige mål. Dermed former EU også kirkerne som organisation, bygning og handling.

For det andet kan man sige, at kirkernes subjektivitet skal forstås ud fra mulighederne for at være særegne og almene på en gang. Det har jeg vist gennem et fokus på, hvordan kirkernes subjektivitet udgøres af et perspektiv, hvori de individuelle vaner (den private hverdag), den samfundsmæssige ageren (kirkernes dyrebekyttelse), det statslige styre (den demokratiske diskussion) og de globale sammenhænge (økonomisk og klimatisk) hænger uløseligt sammen.

Og til sidst viser jeg, hvordan denne sammenhæng mellem tro og handling er en måde, hvorpå distinktionen som en tilsyneladende modsætning etablerer og etableres i kirkernes praksis. Fordi

hvis man, som jeg gør i denne afhandling, ser distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse som et historisk specifikt betydningsindhold i religionsbegrebet, så knytter der sig til det betydningsindhold blandt andet, at det religiøse ses som noget privat, personligt, som en 'tro' – alt sammen noget, der står i modsætning til det ikke-religiøse, som i denne dikotomi er det offentlige, det fælles, og aktiv handling. I et begrebshistorisk perspektiv ses det religiøse og det ikke-religiøse som en tilsyneladende modsætning, fordi de står i et gensidigt forhold til hinanden. På samme måde kan man i kirkernes praksis se, at denne modsætning mellem tro og handling er tilsyneladende, fordi de to hænger sammen og ikke modsiger hinanden. Derfor siger jeg, at kirkernes arbejde med miljøstyring er et sted, hvor man kan se, hvordan distinktionen – som en tilsyneladende modsætning – etablerer kirkernes praksis. Og samtidig etableres distinktionen selv – som en tilsyneladende modsætning – i kirkernes praksis. Det historisk specifikke forhold mellem 'tro' og 'handling', som beskrevet i dette kapitel, er således et eksempel på den dobbelte etablering mellem begrebshistorie og socialhistorie.

9) Religion – mellem effektivitet og symbolik

Afhandlingen handler om, hvordan flertydigheden i religionsbegrebet er mulighedsbetingelse for de europæiske kirkers praksis. Og om hvordan distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse er del af det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet. I de tidligere kapitler har jeg set på det ikke-religiøse i form af blandt andet det sekulære og det politiske. I dette kapitel ser jeg på, hvordan den overordnede distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse også sker i dikotomier mellem det religiøse og det moderne, mellem tro og viden, mellem det symbolske og det sociale, mellem det rituelle og det effektive.

I kapitlet viser jeg, hvordan distinktionerne er del af det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet gennem en diskussion af betydningernes historiske specificitet. Det gør jeg ved at fokusere på de modsætninger, som Talal Asad trækker frem mellem på den ene side en ahistorisk, tværkulturel definition på religion, kendetegnet ved disse distinktioner, og på den anden side Asads påpegning af, hvordan denne universelle definition er historisk specifik. For det første fordi den mest af alt ligner moderne kristendom – og i et begrebshistorisk perspektiv kan man sige, at Asad her ser definitionen som en indikator på, hvad der kendetegner den moderne kristendom. Og for det andet gennem Asads eksemplificeringer af, hvordan fænomener, som den universelle definition gerne vil kalde religion, *ikke* kan rummes af denne definition. Og man kan sige, at Asad hermed også ser definitionen som en *faktor*, der er formuleret i bestemte magtrelationer. I kapitlet forholder jeg denne flertydighed til de europæiske kirkers praksis og viser, at den – netop som historisk specifik – er muliggjort både af denne definition og af dens modsætninger. Jeg fokuserer således på, hvordan distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse kommer til udtryk i opfattelsen af det religiøse som en *tro*, og på, hvordan bestemte betydninger af begreberne symbol og ritual er knyttet til denne definition af religion. Jeg bruger definitionen til at se, hvilke historisk specifikke betydninger, der ligger i religionsbegrebet. Og hvordan forskellige betydninger af det religiøse er del af kirkernes etablering og positionering i strukturen. Det er en mulighed for at forstå, hvordan kirkernes position bliver formuleret og artikuleret i kraft af disse betydninger af det 'religiøse'.

Jeg viser forudsætningerne for, at det 'religiøse' netop med sit moderne betydningsindhold kan etablere kirkerne som en position og en praksis – som er kendetegnet ved at være både ekskluderet og eksklusiv. Jeg har tidligere vist, hvordan kirkerne i deres position og praksis kan forstås som ekskluderede, nu viser jeg, hvordan de kan forstås som eksklusive. Hvordan virker det religiøse som mulighedsbetingelse for kirkernes praksis – netop ved at være 'religiøst' i den moderne betydning? For at forstå kirkernes praksis, må man se på betydningsindholdets flertydighed. Derfor fremhæver jeg distinktioner, der er del af det moderne betydningsindhold i religionsbegrebet, som netop er historisk specifikt, og hvor begge sider er med som en tilsyneladende modsætning i kirkernes praksis.

Betydningerne er mulighedsbetingelse for kirkernes subjektivitet og praksis. De distinktioner, der ligger i en ahistorisk og tværkulturel betydning, er del af den historisk specifikke betydning af det religiøse – netop kategoriseret som tro, symbol og ritual – og dermed set i modsætningsforhold til det, der kategoriseres som handling, viden og teknik. Det er altså en specifik betydning af det

religiøse. Og forstår man det som noget historisk specifikt – så kan man se, hvordan kirkernes subjektivitet også er muliggjort af andre betydninger, som jeg har vist i de forrige kapitler, hvor den specifikke subjektivitet er betinget af både distinktionen og forbindelsen mellem tro og handling, og at 'troen' er kulturhistorisk specifik – ikke en uforanderlig tro adskilt fra praksis. 'Tro' er netop del af kulturhistoriske specifikke praksisser.

I dette kapitel fokuserer jeg på distinktioner mellem det religiøse og det moderne, mellem tro og viden, mellem det symbolske og det sociale, mellem det rituelle og det effektive – ud fra modsætninger mellem på den ene side religion forstået som en ahistorisk definition og på den anden side religion forstået som et historisk set flertydigt begreb.

Det religiøse og det moderne

Udgangspunktet for det følgende er argumentet om, at en definition på tværs af historie og kultur i sig selv er historisk specifik. Det er pointen i Asads kritik af den antropologiske tilgang, der formulerer en definition på religion. Han sætter derimod fokus på, hvordan religion har forskellige betydninger – altså en begrebshistorisk tilgang, hvor begreber ikke kan defineres, netop fordi de er flertydige. Asad bruger antropologen Clifford Geertz' arbejde med religion som et eksempel på de historisk specifikke træk ved en universel definition.

Mens Asad kritiserer Geertz, sætter jeg ved hjælp af de kritiske pointer fokus på, hvordan religion forstås *sui generis*, som et selvstændigt system, der kan undersøges i sig selv. Gennem Asad gør jeg denne definition til genstand i min undersøgelse. Asad kritiserer den tilgang, der tager udgangspunkt i en opdeling mellem 'religion proper' - den egentlige religion – på den ene side og på den anden side det sociale og det psykologiske. Således citerer Asad fra Geertzs konklusion:

"The anthropological study of religion is therefore a two-stage operation: first, an analysis of the system of meanings embodied in the symbols which make up *the religion proper*, and, second, the relating of these systems to social-structural and psychological processes" (Asads kursivering) (Asad 1993, s. 53)

Denne definition er kendetegnet ved en adskillelse mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Det religiøse forstås som noget i sig selv, religion betegner et uafhængigt domæne, som er upåvirkeligt og uforanderligt.

"[...] the phenomenological approach in which religious symbols are *sui generis*, marking out an independent religious domain." (Asad 1993, s. 52)

I denne tilgang betyder det religiøse således en isoleret sfære eller et selvstændigt domæne. Og Asad tilføjer, at i denne betydning bliver det diskuteret, hvordan og hvorvidt det religiøse påvirker en (ikke-religiøs) 'common-sense' verden. Mens det religiøse i sig selv betragtes som upåvirkeligt af denne common-sense verden. Det er også sådan, Asad forstår Geertz' definition af det religiøse:

"[...] the religious world [i Geertz' betydning] is independent, since it is the source of distinctive experience for the believer, and through that experience, a source of change in the common-sense world: there is no suggestion anywhere that the religious world (or perspective) is ever affected by experience in the common-sense world." (Asad 1993, s. 52)

I denne betydning er religion en upåvirkelig sfære for sig selv, forstået som et symbolsystem. Asad kritiserer en sådan entydig definition, både fordi definitionens karakteristika ikke kan ses som universelle, og fordi definitionsprocessen i sig selv er historisk specifik:

"My argument is that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes." (Asad 1993, s. 29)

Det er en begrebshistorisk pointe, at denne definition er én af betydningerne i det flertydige betydningsindhold i religionsbegrebet, og Asad påpeger, at definitionen passer til en moderne form for kristendom – begrebets betydning er dermed netop en indikator på, hvad der forbindes med religion nu. Og begrebet virker så samtidig som en faktor ved at være med i etableringen af moderne positioner og praksisser. Netop fordi de konstituerende elementer kan forstås som historisk specifikke – så kan de bruges som redskaber i analysen af, hvordan den historisk specifikke betydning af religion indgår i kirkerne set som en praksis. Fordi det er disse elementer, der er med til at etablere mulighedsbetingelserne for kirkerne. Ikke fordi elementerne er transhistoriske og tværkulturelle, derimod netop fordi de er historisk specifikke. Asad sætter således fokus på, hvordan denne antropologiske definition på religion har en specifik historie:

"This, what appears to anthropologists today to be self-evident, namely that religion is essentially a matter of symbolic meanings linked to ideas of general order (expressed through either or both rite and doctrine), that it has generic functions/features, and that it must not be confused with any of its particular historical or cultural forms, is in fact a view that has a specific Christian history. From being a concrete set of practical rules attached to specific processes of power and knowledge, religion has come to be abstracted and universalized." (Asad 1993, 42)

At denne betydning af religion har en specifik kristen historie, forklarer Asad ud fra, hvordan forskellige betydninger er knyttet til for eksempel klostrene i middelalderen, fællestræk i begrebet om 'naturlig religion' og den moderne individualiserede tro.

I middelalderen var det 'religiøse' betegnelse for klosterlivet i middelalderen (som nævnt i kapitel 1). Livet i klostrene var religiøst, fordi det var reguleret af ordenens regler, i modsætning til verdenen uden for klostrene – herunder både de sekulære præster og lægfolk.

"For medieval Christians, religion was not a universal phenomenon: religion was a site on which universal truth was produced, and it was clear to them that truth was not produced universally." (Asad 1993, s. 45 n. 29)

Det er således kendetegnende for middelalderen, at det religiøse netop er afgrænset og dermed ikke forstås som universelt. I 1600-tallets tidligt-moderne Europa havde religionsbegrebet derimod en anden betydning, her betyder det religiøse en række fællestræk, der gælder for alle samfund:

"Thus, Herbert [af Cherbury 1583-1648] produced a substantive definition of what later came to be formulated as Natural Religion—in terms of beliefs (about a supreme power), practices (its ordered worship), and ethics (a code of conduct based on rewards and punishments after this life)—said to exist in all societies." (Asad 1993, s. 40)

Her er der tale om en universalistisk betydning af det religiøse, som Asad ser som del af den moderne betydning:

"I want to emphasize that the idea of Natural Religion was a crucial step in the formation of the modern concept of religious belief, experience, and practice, and that it was an idea developed in response to problems specific to Christian theology at a particular historical juncture." (Asad 1993, s. 42)

Det abstrakte og universalistiske ligger i den moderne betydning af religion, men med det skift at religion nu også kan betyde en positiv indstilling til en verden, der kan forklæres i sin helhed.

"[...] religion is ultimately a matter of having a positive attitude toward the problem of disorder, of affirming simply that in some sense or other the world as a whole is explicable, justifiable, bearable ." (Asad 1993, s. 45)

Og denne indstilling er kendetegnet ved netop at være individuel:

"This modest view of religion [...] is a product of the only legitimate space allowed to Christianity by post-Enlightenment society, the right to individual *belief*: the human condition is full of ignorance, pain, and injustice, and religious symbols are a means of coming positively to terms with that condition." (Asad 1993, s. 45-46)

Asad understreger dermed på linje med Fitzgerald og McCutcheon, hvordan religion har betydet noget forskelligt for eksempel 'den sande kristendom', 'den naturlige religion', 'den individuelle tro'. Og at det er disse forskellige betydninger, som en definition på 'religion proper' ikke kan rumme.

De måder hvorpå religion defineres, og de elementer som på den måde defineres som religiøse – disse måder er i sig selv del af historisk specifikke processer og magtrelationer. Derfor er det ifølge Asad nødvendigt at undersøge:

"[...] the ways in which the theoretical search for an essence of religion invites us to separate it conceptually from the domain of power." (Asad 1993, 29)

Således understreger Asad, at den antropologiske religionskategori er skabt i mødet mellem Europa og ikke-Europa, og at antropologien derfor skal forstås i de relationer, hvori europæisk antropologi forklarer ikke-europæiske kulturer. Det vil sige, at kategoriseringen af det religiøse er kendetegnet både ved at være europæere, der definerer *de andre* (i et historisk specifikt magtforhold), og ved at det er europæere, der *definerer*, det vil sige, at de bruger deres egne (historisk specifikke) begreber. Pointen for Asad er, hvordan det religiøse kategoriseres som del af en forståelse af en historisk proces. Derfor kan det religiøse ikke undersøges som adskilt fra magt – fordi kategorien selv er del af magtrelationer. Argumentet er, at antropologien handler om modernitet – både ved at være del af en historisk specifik modernitetsproces og ved at definere sit objekt som netop ikke-moderne.

"Anthropology is thus inserted into modern history in two ways: first, through the growth in Europe's political, economic, and scientific powers, which has provided anthropologists with their means of professional existence and their intellectual motive; and second, through the Enlightenment schematization of progressive time that has provided anthropology with its conceptual site: modernity. It is not just that anthropology is a modern creation born out of Europe's encounter with non-Europeans. It is that the major ideas it uses to grasp its subjects

(nonmodern, local, traditional) are often dependent on its contrastive sense of the modern.”
(Asad 1993, s. 19)

Den moderne betydning af religion kan derfor ikke ses som uafhængig af denne overordnede konstituering af en kontrast mellem det moderne og det ikke-moderne. I mit perspektiv er den moderne betydning netop en specifik kontekst og derfor ikke universel, og dermed er dens indhold afgørende for, hvordan man kan forstå en række (moderne, kunne man sige) praksisser. Asad siger således, at antropologien spiller en rolle i definitionen af det ikke-moderne i modsætning til det moderne. Og han påpeger, hvordan begreber om det ikke-moderne spiller en væsentlig – men overset – rolle i en række videnskabelige discipliner:

”It is true that anthropological theories have contributed very little to the formation of theories in politics, economics, and other social sciences. And yet, paradoxically, aspects of anthropology's discourse on the nonmodern – those addressing “the primitive,” “the irrational,” “the mythic,” “the traditional” – have been of central importance to several disciplines.” (Asad 1993, s. 23)

Asad sætter det op som en tilsyneladende modsætning, idet beskrivelserne af det ikke-moderne som irrationelt, mytisk, traditionelt netop er del af det moderne.

I min undersøgelse forstår jeg kirkernes praksis i forhold til de betydninger, der ligger i den moderne betydning af religionsbegrebet – nemlig den overordnede distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Men også ud fra, hvordan der er en tilsyneladende modsætning i distinktionens dikotomi og i forhold til den historisk specifikke – modsætningsfyldte – historie. Fordi jeg ser denne distinktion som etableret netop i relation til andre betydninger – den er etableret i en kamp om positioner, som Koselleck formulerer det. Det betyder, at for at forstå, hvordan det religiøse som kategori er del af en given praksis (her kirkerne), er det nødvendigt at se på, hvordan (og med hvilke andre kategorier og distinktioner) det religiøse adskilles fra det ikke-religiøse. Ud fra Asads perspektiv er det noget, der blandt andet sker i antropologiens kategoriseringer. Og de kategoriseringer, mener jeg derfor, kan give en forståelse af, hvordan det religiøse konstitueres som mulighedsbetingelse for kirkerne som position og praksis.

Tro og viden

I denne definition betyder religion således en isoleret sfære og et symbolsystem for en individualiseret tro. Hvor tro bliver forstået som adskilt fra viden. Denne distinktion mellem tro og viden er ifølge Asad netop moderne. Asad citerer Geertz' antagelse, at forholdet mellem tro og viden universelt set skulle være kendetegnet af ”he who would know must first believe” (Asad 1993, s. 47). Og Asad kritiserer denne antagelse, at tro er noget universelt, og at tro hos den enkelte er forudsætning for viden. Ifølge Asad er det for eksempel ikke dækkende for disse forhold i 1100-tallet:

”On the contrary, Christian belief would then have been built on knowledge—knowledge of theological doctrine, of canon law and Church courts, of the details of clerical liberties, of the powers of ecclesiastical office (over souls, bodies, properties), of the preconditions and effects of confession, of the rules of religious orders, of the locations and virtues of shrines, of the

lives of the saints, and so forth. Familiarity with all such (religious) knowledge was a precondition for normal social life, and belief (embodied in practice and discourse) an orientation for effective activity in it – whether on the part of the religious clergy, the secular clergy, or the laity.” (Asad 1993, s. 47)

Dette specifikke forhold mellem tro og viden kan ikke beskrives ved, at 'tro kommer før viden', derimod var denne viden om de teologiske doktriner, kirkelove, skriftemålets forudsætninger og virkning, helgenernes liv etc. en forudsætning for både tro og handling og dermed også for at være del af det almindelige sociale liv. Men Asad argumenterer for, at antagelsen om 'tro før viden' kan bruges som en karakteristisk af andre specifikke forhold, idet han mener, at det giver mening at sige, at tro er en privat overbevisning i moderne kristendom.

”Geertz’s treatment of religious belief, which lies at the core of his conception of religion, is a modern, privatized Christian one because and to the extent that it emphasizes the priority of belief as a state of mind rather than as constituting activity in the world” (Asad 1993, s. 47)

Asad diskuterer, hvordan man kan forstå forholdet mellem tro og viden. Han siger, at i middelalderen byggede troen på viden, det vil sige, at Geertz’ definition ikke passer der. Og spørgsmålet er, hvordan den passer på en moderne kristendom, her siger Asad, at troen er individualiseret og privatiseret og på den måde hverken fører til viden eller handling. Man kan sige, at tro er en sindstilstand – den er ikke del af det almindelige sociale liv.

”[...] the suggestion that religion has a universal function in belief is one indication of how marginal religion has become in modern industrial society as the site for producing disciplined knowledge and personal discipline.” (Asad 1993, s. 46)

Tro og viden har et andet forhold og indhold end i middelalderen, men de er stadig forbundne – og står ikke kun i modsætning til hinanden. Asads argument er, at den definition på religion, hvori 'tro' er central, kan karakteriseres som 'overbevisning' i en moderne betydning. Således forstået, at denne tro er en overbevisning, der er adskilt fra både viden, videnskab og socialt liv.

Derfor kritiserer Asad også den antagelse, at det religiøse skulle kunne betragtes som et perspektiv blandt andre. Han skriver, at i moderne samfund er der ikke et valg mellem et religiøst eller et videnskabeligt perspektiv – for man er altid i en videnskabelig verden, og så kan det religiøse vælges til eller fra.

”[...] the term *perspective* is surely misleading when it is applied equally to science and to religion in modern society: religion is indeed now optional in a way that science is not.

Scientific practices, techniques, knowledges, permeate and create the very fibers of social life in ways that religion no longer does.” (Asad 1993, s. 49)

Asad kritiserer denne sidestilling af religion og videnskab, fordi videnskaben – forstået som både teori, praksis og teknik – skaber det sociale liv i moderne samfund, mens religion er et muligt tilvalg. For Asad er der ikke tale om, at videnskab er et 'perspektiv', for det videnskabelige kan ikke vælges til og fra i moderne samfund. Det religiøse er derimod karakteriseret af at være en mulighed, et tilvalg.

Spørgsmålet er, hvordan kirkerne kan forstås i forhold til denne distinktion mellem tro og viden. Jeg har vist, at kirkernes praksis er forudsat af, at troen ses som en overbevisning, altså at

troen kommer før den demokratiske dialog, og samtidig forudsat af, at troen ses som byggende på viden – en viden som kommer fra videnskaben og fra andre organisationer. Kirkerne trækker viden frem på en bestemt måde, når de bruger videnskabelige argumenter (og også når de bruger teologiske argumenter). I kirkernes praksis finder jeg dermed et specifikt forhold mellem viden, tro og handling, idet kirkerne bruger viden fra videnskabelige og offentlige institutioner, og med den viden som middel gør de deres tro handlingsorienteret. Set i Asads perspektiv må kirkernes praksis forstås som – ikke som en modsætning til en videnskabelig position eller til 'common-sense' – men derimod som et muligt tilvalg, der ikke udelukker hverken videnskab eller common-sense. Jeg har vist, at på den ene side er det nødvendigt at forstå kirkerne ud fra en moderne distinktion mellem det religiøse over for det ikke-religiøse (i form af en række forskellige ting herunder det politiske, det sekulære, det videnskabelige). På den anden side at det religiøse kan forstås som et perspektiv, som ikke står i et udelukkelsesforhold til det politiske, det sekulære, det videnskabelige. Jeg ser dermed kirkernes praksis som muliggjort af en historisk specifik forbindelse mellem tro og viden.

Asad understreger, hvordan kategoriseringen af det religiøse skal undersøges i specifikke magtrelationer, altså hvordan kategorien 'religion' bliver etableret gennem specifikke autoriseringer. Det diskuterer Asad således i forhold til, hvordan det religiøse bliver forbundet med en kosmologisk sammenhæng. Her citerer han Geertz for, at det særlige ved det religiøse er en form for kosmisk ramme såsom "a conception of all-pervading vitality like mana" og "the achievement of an unconditioned end like nirvana" (Asad 1993, s. 36). Asad fremhæver nødvendigheden af at undersøge, hvordan det religiøse etableres netop i kraft af at blive forstået i en kosmisk sammenhæng. Det religiøse gøres kosmisk – gennem specifikke magtrelationer.

"The argument that a particular disposition is religious partly because it occupies a conceptual place within a cosmic framework appears plausible, but only because it presupposes a question that must be made explicit: how do authorizing processes represent practices, utterances, or dispositions so that they can be discursively related to general (cosmic) ideas of order? In short, the question pertains to the authorizing process by which "religion" is created." (Asad 1993, s. 37)

Asad sætter hermed fokus på, hvordan tro gennem magtrelationer bliver forbundet med 'general (cosmic) ideas of order', og hvordan religion er etableret i specifikke autoriseringsprocesser. Dette perspektiv bruger jeg i undersøgelsen af, hvordan det religiøse bliver etableret i kirkernes praksis, og hvordan der sker en etablering af specifikke betydninger i religionsbegrebet i kirkernes praksis. Men det kan måske også ses i forhold til, hvordan kirkerne bliver etableret ved hjælp af deres karakteristikum som almene. De bliver netop forbundet med noget, der er universelt. Jeg har vist, at kirkerne skal forstås som en ekskluderet position. Og samtidig som en eksklusiv position kendetegnet ved at have en særegen tilknytning til universelle dimensioner og sammenhænge.

Det symbolske og det sociale

Religion er således i en moderne betydning et uafhængigt domæne, hvor individuel tro er adskilt fra viden, hvor et selvstændigt system af symboler udgør den egentlige religion, der er adskilt fra sociale og psykologiske processer. Denne betydning af det symbolske er dermed en del af

etableringen af det religiøse som noget upåvirkeligt og uforanderligt. Og derigennem del af distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Det er kendetegnende for den moderne betydning af religion, at symboler er adskilte fra det sociale, og at det religiøse forstås som symbolsk og adskilt fra det sociale, strukturelle og psykologiske.

"The basic problem, however, is [...] with the assumption that there are two separate levels – the cultural, on the one side (consisting of symbols) and the social and psychological, on the other – which interact." (Asad 1993, s. 32)

Opfattelsen af, at det symbolske er centralt i religion, ser Asad som del af et moderne betydningsindhold i religionsbegrebet. Det er et historisk specifikt træk ved det moderne betydningsindhold, at det religiøse forstås som et 'symbolsystem', og at der er en distinktion mellem det symbolske på den ene side og på den anden side det sociale, det strukturelle og det psykologiske.

Det er således for det første *kulturelt* specifikt at se det symbolske som adskilt fra det sociale. Det betyder, at i andre kulturelle sammenhænge er der ikke allerede symboler, som kan udpeges som analyserbare. Asad skriver, at kirkelige og teologiske institutioner bliver brugt som autoriteter, når det gælder kristendom, men i andre samfund er der ikke lignende autoriteter. Det betyder så, at etnografen ikke bare fortolker symboler, men også selv konstruerer de symboler, der skal fortolkes.

"The most important difference relates not to greater uncertainty in the interpretation of symbols in such societies but to the fact that things have first to be construed as symbolic before they become candidates for interpretation, and in fieldwork situations it is the ethnographer who identifies and classifies symbols[...]" (Asad 1993, s. 61)

Og det er for det andet *historisk* specifikt. Betydningen af det religiøse som noget symbolsk, der er adskilt fra det sociale – den betydning kan ifølge Asad ikke bruges til at forstå for eksempel Augustin, der levede fra år 354 til 430. For Augustin var det ikke det symbolske, der var udgangspunktet, og der var ikke noget 'religiøst', der var adskilt fra noget 'socialt'.

"Note, that here it is not mere symbols that implant true Christian dispositions, but power – ranging all the way from laws (imperial and ecclesiastical) and other sanctions (hellfire, death, salvation, good repute, peace) to the disciplinary activities of social institutions (family, school, city, church) and of human bodies (fasting, prayer, obedience, penance). Augustine was quite clear that power, the effect of an entire network of motivated practices, assumes a religious form because of the end to which it is directed, for human events are the instruments of God. It was not the mind that moved spontaneously to religious truth, but power that created the conditions for experiencing that truth." (Asad 1993, s. 35)

Asads pointe er, at for Augustin var det disciplin og magt, der banede vejen til religiøs sandhed. Denne afgørende disciplin lå i lovene, i sanktionerne, i de sociale institutioner – altså i familien, skolen, byen og kirken – og i fasten, bønnerne, lydigheden og boden. Og disse magtforhold rummes ikke af den moderne betydning af religion som et system af symboler, fordi Augustin ikke så verden som opdelt i det religiøse og det ikke-religiøse i moderne forstand. Fordi det kristne hos Augustin ikke kan forstås med begreber som det 'symbolske' adskilt fra det 'sociale'. De historisk specifikke betydninger, som lå i Augustins begreber om det religiøse, det sande og det kristne – det

betydningsindhold er anderledes end og rummes ikke af den moderne definition på et universelt religionsbegreb.

Ritual – fra manual til symbolik

I forlængelse af det moderne betydningsindhold i begrebet om det symbolske, som noget der er adskilt fra det sociale og det psykologiske, ser jeg nu på det rituelle.⁸¹ Her viser Asad, hvordan betydningsindholdet i ritualbegrebet er flertydigt. Den moderne betydning af ritual er en symbolsk handling: "the modern conception of ritual as enacted symbols" (Asad 1993, s. 58), mens 'ritual' i en tidligere betydning er en *manual*: "the conception of ritual as a manual" (ibid.). Derfor må man også se anderledes på for eksempel liturgien i middelalderen – den kan ikke forstås symbolsk i moderne betydning – den var effektiv. Forstået på den måde, at liturgien i klostrene ikke repræsenterede betydning, men derimod i sig selv var et nødvendigt og virkningsfuldt middel til at opnå de kristne dyder. I den moderne betydning er det rituelle blevet adskilt fra det effektive, det praktiske. Det rituelle er symbolsk handling og dermed adskilt fra det tekniske og det effektive.

"[...] ritual is to be conceived essentially in terms of signifying behavior—a type of activity to be classified separately from practical, that is, technically effective, behavior." (Asad 1993, s. 58)

Asad viser, hvordan ritual tidligere var tekster som manualer til handling, hvor det senere får betydning af handlinger. Fra at ritual betyder manual, til at det betyder symbolske handlinger.

"The shift in the usage of "ritual" from what is literally a script (including texts to be uttered and instructions on how and by whom, as well as on the accompanying actions, etc.) to behavior, which is itself *likened* to a text, is connected with other historical changes. Among these is the nineteenth-century view that ritual is more primitive than myth—a view that neatly historicizes and secularizes the Reformation doctrine that correct belief must be more highly valued than correct practice." (Asad 1993, s. 58)

Asad viser ud fra opslag under rubrikken 'ritual' i *Encyclopaedia Britannica*, at betydningen af ordet har forandret sig:

"In the first edition of the *Encyclopaedia Britannica*, published in Edinburgh in 1771, there is a brief entry under "ritual": a "book directing the order and manner to be observed in celebrating religious ceremonies, and performing divine service in a particular church, diocese, order, or the like." (Asad 1993, s. 56)

I de første syv udgaver fra 1771 til 1852 forklares 'ritual' således som en bog, en tekst, der beskriver, hvordan religiøse ceremonier og gudstjenester skal udføres. I de tre følgende udgaver er opslaget ikke nævnt. I den ellefte udgave i 1910 forklares 'ritual' ifølge Asad på en helt ny måde, idet ritual nu betyder handlinger. Fra at være en manual for handlinger er et ritual nu en symbolsk handling.

⁸¹ For en diskussion af, hvordan ritualbegrebet bruges i kulturhistoriske undersøgelser, se Arne Bugge Amundsens første kapitel i *Ritualer. Kulturhistoriske studier*.

”A crucial part of every religion, ritual is now regarded as a type of routine behavior that symbolizes or expresses something and, as such, relates differentially to individual consciousness and social organization. That is to say, it is no longer a *script* for regulating practice but a type of practice that is interpretable as standing for some further *verbally definable*, but tacit, event.” (Asad 1993, s. 57)

For at tydeliggøre hvordan denne betydning af ritual som symbolsk handling er historisk specifik, viser Asad, hvordan liturgi i middelalderen ikke kan forstås som symbolsk handling i modsætning til det tekniske. I middelalderen var livet i klostrene organiseret ud fra anvisninger i *Benediktinerreglen* fra 500-tallet. Og her kan liturgien ikke forstås som en symbolsk handling, den er derimod ligeså instrumentel, kunne man sige, som andre elementer i klosterlivet.

”It is striking that in the *Rule* [of Saint Benedict], the proper performance of the liturgy is regarded not only as integral to the ascetic life but also as one of the “instruments” of the monk’s “spiritual craft,” which he must acquire by practice [...]. The liturgy is not a species of enacted symbolism to be classified separately from activities defined as technical but is a practice among others essential to the acquisition of Christian virtues. In other words, the liturgy can be isolated only conceptually, for pedagogic reasons, not in practice, from the entire monastic program.” (Asad 1993, s. 62-63)

I klostrets liturgi *repræsenterer* handlingen således ikke en betydning, den *er* en betydning. Asad bruger Benediktinerreglen som et eksempel på, at den måde, hvorpå liturgien adskilles fra andre dele af klosterlivet, ikke kan forstås som en opdeling mellem det symbolske og det effektive. Fordi liturgien ikke er en repræsentation eller en symbolsk handling, liturgien er her i sig selv handlingen og meningen. Det står i kontrast til en moderne betydning af det rituelle netop ikke som effektivt.

I min undersøgelse ser jeg denne flertydighed som en mulighedsbetingelse for kirkernes praksis. Ligesom jeg ser en specifik forbindelse mellem tro og viden i kirkernes praksis, så bruger jeg flertydigheden i *ritual*-begrebet til at forstå den plads, som liturgi har i netop denne praksis. I næste kapitel vil jeg vise, hvordan man kan forstå liturgien som et effektivt middel i kirkernes praksis.

Den tilsyneladende modsætning mellem det religiøse og det effektive

I dette kapitel har jeg vist eksempler på flertydigheden i religionsbegrebet. Eksempler på tilsyneladende modsætninger som med deres flertydighed er mulighedsbetingelser for kirkernes praksis. Jeg ser den historisk specifikke distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse som del af betydningsindhold, og hermed indgår den i undersøgelsen som genstand og ikke som forklaring. Dermed gør jeg brugen af ’religion’ til del af data i undersøgelsen – ikke til del af min forklaring, som McCutcheon formulerer det.

Det betydningsindhold – hvori religion ses som noget, der kan defineres på tværs af kultur og historie – etablerer bestemte muligheder for praksis. For at forstå kirkerne er det derfor nødvendigt at se på, hvordan definitioner, kategorier og distinktioner er del af mulighedsbetingelser for kirkerne som en praksis. Dette kapitel er dermed del af baggrunden for at kunne undersøge, hvordan netop denne betydning af det religiøse som noget særegent og alment er et middel i praksissen. De

Distinktionens tilsyneladende modsætning
9. kapitel – Religion – mellem effektivitet og symbolik

elementer, der ligger i en ahistorisk og tværkulturel betydning, de er med til at muliggøre den distinkte betydning af det religiøse – som noget, der vedrører det 'kosmiske', 'tro', det 'symbolske', det 'rituelle'. Noget som bliver kategoriseret som adskilt fra det 'aktive', det 'effektive', det 'tekniske'.

Det er således en specifik betydning af det religiøse. Og ses det historisk specifikt – så rummer det perspektiv også, hvordan kirkernes praksis samtidig er muliggjort af andre betydninger. Distinktionen og sammenhængen mellem tro og handling er mulighedsbetingelse for kirkernes praksis, og samtidig er kirkernes praksis et sted, hvor der etableres historisk specifikke distinktioner og sammenhænge mellem tro, viden og handling.

10) Det effektive ritual

Jeg har i de forrige kapitler vist, hvordan kirkerne på den ene side arbejder med det *almene* og opfattes som *universalistiske* og på den anden side opfattes og opfatter sig selv om *særegne* og i en *særlig* position. Og jeg har vist, hvordan man kan sige, at de to sider hænger sammen. Jeg vil nu vise, hvordan liturgien kan forstås som del af kirkernes praksis, og hvordan liturgien kan vise samme sammenhæng mellem det individuelle og det fælles, mellem det private og det offentlige, mellem det indre og det ydre.

Med afsæt i forrige kapitel vil jeg vise, at hvis man ser liturgien som et ritual i den betydning, at det er en *symbolsk* handling, så forstår man ikke den historisk specifikke betydning, liturgien har i kirkernes praksis. Hvis man derimod undersøger kirkerne som en praksis, så kan man forstå, hvordan liturgien er et virkemiddel. Formålet er at vise, hvordan liturgien kan ses som et særegent træk ved kirkerne, og hvordan den indgår som del af deres praksis. Det gør den ved – ligesom i dialogen med EU-institutionerne og kirkernes øvrige aktiviteter – at forbinde det særegne og det almene i en specifik sammenhæng. Så i stedet for at se det 'rituelle' som adskilt fra det 'effektive', så ser jeg, hvordan kirkerne i en særegen form sætter mål og midler i forhold til de kulturhistorisk specifikke dimensioner: det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige og det globale.

Kirkernes praksis skal forstås i relation til EU-institutionerne, og samtidig til medlemmerne som er de enkelte kirkesamfund i EU's medlemsstater. Jeg har i det forrige set på, hvordan de henvender sig til institutionerne (i kapitel 6), og hvordan de henvender sig til medlemmerne (i kapitel 8). I det følgende ser jeg på, hvordan liturgien indgår i kirkernes praksis som et virkemiddel.

I dette kapitel undersøger jeg derfor eksempler på liturgi i forhold til det almene og det særegne på tre måder. Først i forhold til distinktioner mellem det individuelle og det fælles, hvor jeg viser, hvordan det liturgiske materiale – ligesom de demokratiske elementer (som vist i kapitel 6) og hverdagens vaner (i kapitel 8) – kan analyseres som mål og middel i kirkernes praksis. Derefter eksemplificerer jeg ud fra distinktionen mellem det symbolske og det effektive, hvordan liturgien kan være et virkemiddel. Det er set ud fra det perspektiv, at ligesom det religiøse ikke kun er privat, således som det forstås i en moderne betydning, så er det liturgiske ikke kun et ritual, det er også et virkemiddel. Og til sidst undersøger jeg, hvordan kirkerne i en enkelt gudstjeneste i Bruxelles positioneres i relation til praksisgrebets fire kulturhistorisk specifikke dimensioner – det globale, det statslige, det samfundsmæssige og det individuelle.

Det individuelle og det fælles i liturgien

Det, kirkerne forklarer som det særligt kirkelige ved deres miljøtiltag, er blandt andet ansvaret for skaberværket. Som jeg viste i kapitel 8, handler ansvarligheden både om miljøstyring ud fra EU-standarder og om særlige liturgiske tiltag. ECEN foreslår således, at der i kirkerne sættes fokus på at fejre skaberværket i perioden fra 1. september til anden søndag i oktober under overskriften *creation time*. ECEN samler tekster og forslag til liturgi i antologier, der kan bruges ved gudstjenester til fejring af skaberværket – for eksempel:

"Choose Life. An anthology of liturgical material on climate change from the UK for the Creation Time 2008 from September 1 to the second Sunday of October"

og:

"Rhythm of Creation and Rhythm of Life. Prayers and Liturgical Suggestions for the Creation Time 2005 from September 1 to the second Sunday of October"

Hvor det tidligere var høsten, der blev fejret, er det i disse gudstjenester skabelsen, der fejres:

"I det bondesamfund vi var, fokuserede vi meget på *høsten*. Men i bund og grund er det jo ikke relevant – for vi kan gå ned og købe grøntsager *hele* året i Netto. Så hvad er det for noget at markere, derfor arbejdes der med en 'skabelsesgudstjeneste'. For at få sagt 'tak' for den gave som livet og skabelsen er. Og samtidig få sat det på dagsordenen. Så kan man sige – hvad har det med det store perspektiv at gøre? Hvad har det med sådan noget som CEC at gøre? Men det er netop, at miljøspørgsmål jo ikke stopper ved grænsen, det er en europæisk eller global udfordring. Netop fordi kirkerne er en *global* størrelse, så ligger der nogle *muligheder* der."

(Larsen, interview 2007)

Her ses miljøspørgsmål og herunder klimaforandringer som europæiske og globale udfordringer, og idet kirkerne også har denne globale dimension, så giver det særlige muligheder for at sætte de spørgsmål på dagsordenen. Det gøres ifølge Simon K. Larsen også ved at sætte fokus på skaberværket i gudstjenesten og i liturgien. Det vil sige, at kirkerne skaber liturgisk materiale ud fra aktuelle globale og europæiske udfordringer. Og at de udfordringer, der er aktuelle i de demokratiske og lovgivende institutioner, er til stede i gudstjenesten.

Med de følgende tre eksempler på liturgiske tekster viser jeg, hvordan der er en sammenhæng mellem det private og det fælles. Ligesom jeg har vist, hvordan de enkelte handlinger – både individuelt og i fællesskab – forstås som nødvendige i arbejdet for miljøet og klimaet. I kirkernes miljøstyring er der netop ikke et modsætningsforhold mellem det individuelle og det fælles, mellem tænkning og handling. De hænger derimod sammen, og denne sammenhæng finder jeg også i det liturgiske materiale. Det ses for eksempel i en morgenbøn, der handler om at ændre sine handlinger i hverdagen. Og her er de samme forbindelser mellem det lokale og det globale, den enkeltes handlinger og klimaets forandringer:

"A morning prayer

[...]

Show us how to make our contribution
as we change the way we live,
travel, make and consume, pack and unpack,
use, misuse and re use energy, heating and lighting.
Show us how to do simple things well in our home,
places of work and lifestyle choices.
Show us how to protect the world you made,
in all its diversity and goodness,
from our carbon emissions,
global warming and climate change,

rising temperatures and sea levels,
the displacement of peoples, environmental poverty,
harm and destruction.

[...]” (Morrison, *Choose Life* 2008, s. 20)

I denne bøn er der en sammenhæng mellem hverdagen i form af ’de simple ting i hjemmet, på arbejdspladsen, i livsstilen’ og den miljømæssige situation nemlig ’klima, temperatur, vandstand, fattigdom’. Ligesom de menneskelige handlinger i det nære: ’vi forandrer vores levemåde’ kobles til et globalt plan: ’beskyt verden mod vores CO₂-udledninger’. Dermed er der en sammenhæng mellem de individuelle vaner og valg på den ene side og de fælles vilkår og konsekvenser på den anden. Og alt dette kobles sammen i denne bøn til skaberen af verden: ’den verden du skabte i al dens mangfoldighed og godhed’.

Det følgende uddrag handler om, at ledere og regeringer skal hjælpes til at se det gode i det enkle og at lytte til naturen i stedet for at støtte overforbrug, energiforbrug og materialisme. Bønnen viser, hvordan statsledelse, demokrati, økonomi og miljø bliver tematiseret i det liturgiske materiale. Det er således et eksempel på, at det er de samme problematikker, der arbejdes med her som i kirkernes øvrige aktiviteter.

”A prayer based on Psalm 46

[...]

Where leaders stoop to feed our ever growing hunger for more and more,
open their eyes to the wisdom of simplicity,
Where governments buy our votes with cheap flights and petrol,
open their ears to the laws of nature that are screaming at us
to stop pushing their limits.

Lord, make our thirst for fossil fuels cease to the ends of the earth,
break our addiction to dirty energy,
shatter the clutch of consumerism,
quench our desire for more and more material things.

[...]” (Jarman, *Choose Life* 2008, s. 13-14)

I dialogen med EU-institutionerne arbejder kirkerne netop i forhold til disse regeringer og demokratier. I bønnen indgår således de samme argumenter som i den traktatbaserede dialog. Ligesom den følgende tekst er en *syndsbekendelse*, som udtrykker en kritik af det nuværende system og et krav om, hvilke principper verden burde indrettes efter:

”Neue Ordnungen

Längst schon hat das Profitdenken Oberhand auf diesem Erdenrund.
Und die neoliberale Doktrin lässt keine Alternativen zu ihrer
kapitalistischen Produktionsweise und ihrem globalisierten Konsum zu.
Und all dies hat auch nicht Halt gemacht vor den Kirchen.

Daher prüfen wir als historische, verantwortliche Wesen,
neue Ordnungen auf ihren Zukunftscharakter hin.

Im ständigen Schaffen von Ordnungen
haben allein die Weisungen des Herrn Gültigkeit.

Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung
eine untrennbare Einheit im Bemühen um eine
bessere Welt, muss zum Prüfstein für unseren Lebensstil
werden auf allen Ebenen des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens.
Herr, erbarme dich !” (*Neue Ordnungen* 2005)⁸²

Her skelnes mellem ’det samfundsmæssige og det kirkelige liv’, samtidig med at det understreges, at det samme kriterium bør gælde for dem begge – nemlig enheden af retfærdighed, fred og skaberværkets bevarelse. Bønnen er en ’bekendelse’ af et medansvar for, at denne neoliberale doktrin, kapitalismen og forbruget er blevet muligt, og at fremtiden derimod burde indrettes ud fra ’Herrens anvisninger’ i form af retfærdighed, fred og beskyttelse af skaberværket.

Disse tekster viser, hvordan kirkernes aktiviteter over for de *demokratiske* institutioner i EU og ændringer af deres egen *hverdag* formuleres i liturgien. Og de viser, at der i kirkernes praksis er en sammenhæng mellem ændringerne i de individuelle vaner og udformningen af *liturgien*. Demokratiet, hverdagen og liturgien kan ses som sider af samme sag og som nødvendige elementer i kirkernes praksis. Man kan sige, at kirkernes praksis er mulig gennem en specifik sammenhæng mellem den demokratiske struktur, det kirkelige forstået som både bygninger og liturgi og hverdagens valg, forbrug og livsstil.

Kirkernes verdensbillede, hvorudfra de sætter mål og midler, kan således forstås i forhold til sammenhænge mellem det globale, det statslige, det samfundsmæssige og det individuelle. Teksterne formulerer en række ting, som kirkerne vil modarbejde, og det handler med disse teksters ord om: CO₂-udledning, global opvarmning, klimaændringer, stigende temperaturer og vandstand, klimafattigdom, fordrivelse af folk, ødelæggelse, fossil energi, forbrugerisme, materialisme, kapitalisme. Heroverfor sætter kirkerne modbilleder op: den mangfoldige og gode verden, simplicitetens visdom, naturens love, retfærdighed, fred og respekt for skaberværket. Og kirkerne formulerer så, hvordan en forandring opnås, ved at man ændrer handlinger (’forandring’, ’ændring’, ’handling’) både på et individuelt niveau i hverdagen, gennem kirkernes ansvar på et samfundsmæssigt niveau og på et statsligt niveau (ledere og regeringer).

Skildpadden – et effektivt symbol

Hvor jeg ovenfor arbejdede i forlængelse af pointen om de tilsyneladende modsætninger mellem det individuelle og det sociale, så sætter jeg nu fokus på flertydigheden i ritualbegrebet. I det liturgiske materiale om *creation time* er der en lovprisning af skildpadden. Jeg citerer lovprisningen i dens helhed med dens indledende henvisning til det liturgiske rum, hvor det foreslås, at lovprisningen arrangeres sådan, at der er en tegning af en skildpadde – eller endnu bedre en levende skildpadde – i

⁸² *Neue Ordnungen* er hentet fra samlingen *Rhythm of Creation and Rhythm of Life* 2005, s. 21.

centrum. Derefter kommer en introduktion, der forklarer, at det er en lignelse. Og derefter bønnen, hvor 'Gud, skaberen' lovprises for både leoparden og skildpadden, men at der især i denne tid er brug for at lære af skildpadden.

"Praise God for the turtle

(This prayer should be accompanied by a picture of a turtle or, even better, by a live turtle in the middle of the liturgical space.)

Jesus liked to use examples from nature for some of his parables. He invited his disciples not to worry about what to eat, because "the birds of the air neither sow nor reap nor gather into barns, and yet your heavenly Father feeds them" (Mt 6,26). He also invited them not to worry about clothing, considering "the lilies of the field, how they grow; they neither toil nor spin, yet I tell you, even Solomon in all his glory was not clothed like one of these" (Mt 6,28-29). To paraphrase these sayings for our society dominated by speed and haste, Jesus could tell us today not to worry about hurrying too much. Consider the turtle, he would probably say: it's slow, of course, but strong and enduring – no need for gas, just a few leaves of salad, and it can reach a minimum 100 years of age. In its patience, through its slowness, the turtle can see and have experiences which we humans often miss.

Let us praise the Lord who created the turtle.
God our Maker, we praise you for the beauty of your creation:
for the green earth, for the blue skies and the fresh waters.
We praise you for the different forms of life you created,
from big animals to small and humble beings,
for the rapid leopard as well as for the slow turtle.
In this age of growing speed and unrest we want to especially praise you
because in your wisdom you created the turtle,
giving it a slow pace but a long life.
Let us consider the turtle and learn the lesson you want to teach us through it.
Let us value slowness; let us learn patience.
Give us a slow pace in order to better respect your creation
and to be able to contemplate its beauty.
Teach us to live our life respecting the rhythms of your creation. Amen." (Negro,
Rhythm of Creation 2005, s. 15)

Denne lovprisning af skildpadden ser jeg som et eksempel på, at liturgi kan forstås som instrumentel, og at moderne liturgi ikke alene kan forstås som et ritual i den (moderne) betydning af begrebet, hvor ritual betyder en symbolsk handling, der er adskilt fra det effektive. Man kunne sige, at skulle denne tekst om skildpadden forstås ud fra de distinktioner, som Asad påpeger i en moderne religionsdefinition, så ville det være ud fra et fokus på distinktionen mellem det religiøse som symbolsk og rituel – og det ikke-religiøse som socialt og effektivt. Ser man derimod liturgien som

del af kirkernes praksis, så kan den forstås som middel. Det er ved hjælp af skildpadden, at man kan lære at leve i respekt for skaberværket – hvilket kan ses som målet.

Herved er skildpadden ikke et symbol på noget, derimod *virker* lovprisningen gennem skildpaddens fysiske langsommelighed. Skildpadden er ikke *symbol* på langsommelighed – den *er* langsom. Det er en *lignelse* – ikke en *symbolik*. Den skal med sin langsomme færd og sit lange liv gøre opmærksom på, hvordan den ser og oplever noget andet, end hvad man kan i farten. Man kan lære af den, at langsommeligheden er nødvendig for at kunne respektere skaberværket. I kirkernes praksis kan liturgien ses som et middel med det mål at lære langsommelighed. Liturgien er instrumentel på en måde, som jeg mener ikke rummes af det moderne ritualbegreb, hvor det rituelle ses i modsætning til det effektive.

I dette perspektiv er liturgien ikke i en særlig sfære, der ses som rituel og religiøs i modsætning til det effektive og ikke-religiøse. Der er derimod en påvirkning af indholdet i lovprisningen. Lovprisningen forudsætter en sammenhæng mellem 'vores liv' og 'rytmerne i dit skaberværk', og når liturgien ikke ses som en symbolsk handling, men som et effektivt middel, så er skildpadden et middel til at nå målet om et liv i respekt for skaberværket. Der er et særligt fokus på det langsomme – fordi 'denne tid' er præget af fart og uro. Det er en tekst, der forholder sig specifikt til sin kontekst. Og liturgien kan derfor forstås som historisk specifik.

Chapel for Europe

Når liturgien ses som del af praksis, kan den også forstås ud fra relationer mellem de kulturhistorisk specifikke dimensioner. I det følgende undersøger jeg liturgien i en gudstjeneste, der var del af et seminar, som blev afholdt af kirkerne i 2009 i Bruxelles. Seminaret handlede om Artikel 17 og dialogen mellem kirkerne og EU-institutionerne. Det var arrangeret af PONEC (*Press Officers Network of European Churches*) et forum for presse- og kommunikationsfolk, der arbejder for kirker og kirkelige organisationer i Europa. Formålet med at sætte fokus på Artikel 17 var at give deltagerne et indblik i, hvordan dialogen mellem institutionerne og kirkerne former sig. Oplægsholderne var fra Europa-Kommissionen, fra Europa-Parlamentet, fra kirkelige organisationer og fra NGO'er som for eksempel Amnesty International. De fortalte om deres konkrete erfaringer med dialogen mellem politikere, kirker og NGO'er. Blandt de tre dages oplæg, diskussioner og fælles måltider var der en tur ud af huset til en gudstjeneste i den lille kirke med de to navne – *Chapel of the Resurrection* og – *Chapel for Europe*. Fordi jeg forstår kirkerne som en praksis, forstår jeg gudstjenesten som del af denne praksis – og derfor ser jeg på, hvordan liturgien indgår som mål og middel. Jeg viser, hvordan liturgien virker (og ikke hvad den symboliserer), og hvordan gudstjenesten bliver til gennem referencer til det økumeniske, det europæiske, det organisationelle og det personlige – og dermed kan forstås i relationer til praksisgrebets kulturhistorisk specifikke dimensioner – nemlig det globale, det statslige, det samfundsmæssige og det individuelle.

I det følgende vil jeg vise, hvordan gudstjenesten som en liturgi ikke er en sfære for sig selv, men skal forstås i forhold til de kulturhistorisk specifikke dimensioner. For det første foregår

gudstjenesten i en kirkebygning med mange økumeniske aktiviteter.⁸³ Det er en lille kirke, som understreger sin økumeniske profil, for eksempel afholdes der ugentlig økumenisk andagt, og der er et særligt udvalg, der sørger for de økumeniske tiltag. Dette sted er således i sig selv udpeget som fælleskirkeligt. Og i gudstjenesten blev det økumeniske blandt andet understreget ved, at det var deltagere fra *forskellige* kirker, der læste tekster op. For det andet skal gudstjenesten forstås i forhold til det europæiske, som ses i kirkens navn – *Chapel for Europe*. Det indgår også i den forening, der står bag: *The Association Chapel for Europe*. Kirkens fysiske beliggenhed fremhæves ved, at den ligger midt mellem EU-institutionerne og er åben for folk fra forskellig baggrund. Det vil sige, at det er de særlige omstændigheder i Bruxelles, der giver denne (økumeniske) kirke mening. Seminaret tema om dialogen mellem EU-institutioner og kirker understøttes af og kædes sammen med *Chapel for Europe* som et sted, hvor man mødes på tværs af nationalitet, på tværs af kirker og trosretninger, og eksplicit som et sted rettet mod ansatte ved EU-institutionerne. Gudstjenesten skal forstås ud fra denne europæiske dimension, at seminaret handlede om dialogen mellem EU-institutioner, de ansatte og kirkerne. Og at seminarets gudstjeneste så foregik netop der, hvor de mennesker, der er ansat ved institutionerne, går til gudstjeneste.

For det tredje forholder gudstjenesten sig til et organisationelt niveau, fordi den kan ses som et eksempel på, hvordan *organisationen* CEC arbejder. Man kan måske sige, at denne gudstjeneste, som jeg var med til, er et eksempel på en af de *events* som Peter Pavlovic nævnte (i kapitel 6). Gudstjenesten var del af programmet til et seminar, der netop handlede om *Artikel 17*, og om dialogen set fra både institutionernes og kirkernes side. Og for det fjerde skal gudstjenesten forstås i forhold til det personlige. Det er de enkelte seminardeltagere, som med deres forskellige – på personligt plan – kirkelige tilhørsforhold bidrager med kompleksiteten. Og den enkeltes modersmål bliver brugt i liturgien, hvor Fadervor bedes i kor. Hver deltager fremsiger bønnen på sit eget sprog, hvorved bønnen kan ses som et eksempel på, at det er den *enkelte*, der er til stede, den enkelte person, der deltager. Og det er personernes forskellige sprog i den samme rytme, der skaber en særlig kakofoni.

Sammenfattende kan man sige, at de forskellige sider bliver brugt i samspil: kakofonien er økumenisk – og den er netop skabt af de personlige sprog. Det er den organisationelle mangfoldighed, der former det europæiske i form af EU som et referencepunkt. I gudstjenesten forholder kirkerne sig således til det økumeniske, det europæiske, det organisationelle og det personlige, som forskellige sider af samme sag.

Gudstjenesten skal forstås som del af kirkernes praksis, og denne praksis er netop spændt ud mellem det globale, det statslige, det samfundsmæssige og det individuelle som kulturhistorisk specifikke dimensioner. Og gudstjenesten kan også forstås i forhold til de dimensioner. Den globale dimension kan ses i gudstjenestens økumeniske tema, hvor hensigten er at være fælles på tværs af forskellige kirker på globalt plan. Den statslige dimension ses i vægtningen af det europæiske, når

⁸³ Kirkebygningen er finansieret af donationer fra forskellige kirker og organisationer herunder *Belgian Jesuit Order*, *Catholic Episcopal Conferences of Europe* og *Conférence of European Churches (CEC)*. Dens placering i forhold til EU-institutionerne fremhæves som karakteristisk: "The Chapel is open to all those who work, live or simply pass through the 'European Quarter' of Brussels, marked by the presence of the principal European Union institutions." (Chapelle 2016).

der henvises til EU-institutionerne og til det samarbejde, der foregår mellem staterne i Europa. Samtidig ses den samfundsmæssige dimension, når gudstjenesten indgår i et seminar, hvor kirkerne netop er parallelle med andre organisationer i civilsamfundet. Og til sidst kan det individuelle ses i gudstjenestens brug af den personlige tro og det personlige sprog i liturgien.

Liturgi som virkemiddel

I dette kapitel har jeg vist, hvordan kirkerne i liturgien knytter det særegne og det almene sammen, idet de ser sammenhænge mellem det individuelle og det fælles, mellem det demokratiske, det økonomiske, det klimatiske og det kristne, mellem det lokale og det globale. Dermed kan kirkerne forstås som en praksis, hvori det universalistiske bruger særegne midler og det særegne sætter universalistiske mål. Jeg mener således også, at det er nødvendigt at have flertydigheden af religionsbegrebet med for at forstå denne praksis. Den kan ikke alene forstås ud fra en moderne betydning af religionsbegrebet – en betydning hvor det religiøse forstås i en distinktion til det ikke-religiøse i form af blandt andet det sekulære, det politiske, det videnskabelige, det økonomiske – og hvor det religiøse er kategoriseret med specifikke træk som individuelt og privat.

Mit perspektiv på liturgien i lovprisningen af skildpadden og i gudstjenesten i *Chapel for Europe* er inspireret af Asads afdækning af, hvordan den moderne betydning af ritual – som en symbolsk handling – er kulturhistorisk specifik. Jeg har brugt Asads eksempler fra middelalderens klosterliv til at vise, hvordan liturgien som en handling ikke *repræsenterer* en betydning, men *er* en betydning. Asad bruger Benediktinerreglen som eksempel på, at liturgien i sig selv var et instrument. Det vil sige, at liturgien var effektiv, den var i sig selv meningsfuld og nødvendig for at opnå de kristne dyder. Liturgien var ikke en repræsentation, en symbolsk handling, liturgien var i sig selv handlingen og meningen. I en moderne betydning, hvor et ritual er en symbolsk handling, kan liturgien ses som et ritual og dermed som symbolsk og ikke virkende. Den betydning der lå i liturgien i middelalderens klostre – den kan ikke genfindes i nutidens kirker, uden at der samtidig er en moderne betydning af ritual. Men min pointe er, at hvis man ser liturgien som et ritual i den moderne betydning, at det er en symbolsk handling, så forstår man ikke liturgiens rolle i kirkernes praksis. Hvis man derimod undersøger kirkerne som en praksis, kan man se, hvordan liturgien opfattes som effektiv, som et virkemiddel.

Den kakofoniske bøn under gudstjenesten i *Chapel for Europe* ser jeg således ikke som et *symbol* på økumenien. Derimod ser jeg den som et middel til økumeni. Bønnens kakofoni var i sig selv en effektiv økumenisk handling, uden hvilken der ikke var nogen økumeni i kirkernes forståelse. Ligesom gudstjenesten var *del* af seminaret og lige så væsentlig som oplæggene, diskussionerne, erfaringsudvekslingen og de fælles middage. Derfor kan liturgien med netop praksisgrebet forstås som et virkemiddel med et formål. Og jeg mener, at liturgiens betydning for kirkerne forstås bedre som et middel i deres praksis end som et ritual, der er adskilt fra det sociale, det psykologiske, det teknisk-effektive.

Formålet med dette kapitel har været at vise, at hvis man alene ser liturgien som et ritual i en moderne betydning, altså en symbolsk handling, så forstår man ikke den historisk specifikke betydning, som liturgien har i kirkernes praksis. Undersøges kirkerne derimod som en *praksis*, kan

man forstå liturgien som et effektivt virkemiddel. Det er også en replik til den betydning, hvori det religiøse forstås som en upåvirkelig og uforanderlig sfære. Ved derimod at forstå kirkerne som en praksis kan liturgien også ses som foranderlig og påvirkelig. De emner, der er aktuelle i den offentlige debat og de demokratiske diskussioner, former mål og midler i den kirkelige praksis, som man kan se, når kirkerne vil miljøcertificeres og i kirkernes liturgi. Og de samme emner, som kirkerne arbejder med i forhold til EU-institutionerne, er del af det liturgiske materiale. I denne praksis er der *sammenhæng* mellem de globale klimaforandringer, den kirkelige tænkning, liturgien og hverdagens vaner. Kirkernes mål og midler retter sig dermed samtidigt mod det særegne og det almene – her vist ved, at de i deres mål og midler relaterer til både globale, statslige, samfundsmæssige og individuelle dimensioner. Man kan derfor sige, at kirkerne ikke kan forstås som upåvirkelige, uforanderlige – altså som religiøse i moderne betydning.

Det forstår jeg som en sammenhæng mellem det særegne og det almene, en sammenhæng som på en gang udgør en modsætning og er to sider af samme sag – en tilsyneladende modsætning. Relationerne mellem det særegne og det almene er det, der etablerer praksissen, og som former kirkerne både udadtil og indadtil, idet disse mål og midler også muliggør etablering af kirker som institution, bygning og handling.

Jeg forstår kirkernes praksis som etableret ved hjælp af flertydigheden i ritualbegrebet. Fordi jeg på den ene side ser liturgien som et særegent middel, og på den anden side ser, hvordan liturgien netop som middel ikke kan adskilles fra det almene. Jeg viser, at måden, hvorpå liturgien er del af kirkernes praksis, kun kan forstås ud fra denne flertydighed. Man kan sige, at liturgien kan ses som et middel gennem sin flertydighed. Liturgien er, som et ritual i moderne betydning, et middel til at etablere kirkerne i en eksklusiv position. Samtidig kan liturgien ses som et effektivt middel i en praksis med almene mål. Dermed er de modsætningsfyldte betydninger af det religiøse, og herunder også af det rituelle, mulighedsbetingelser for kirkernes praksis.

Konklusion – Flertydigheden i distinktionens tilsyneladende modsætning

Denne afhandling er en etnologisk undersøgelse af religionsbegrebets flertydighed som mulighedsbetingelse for europæiske kirkers praksis i EU's demokrati. Den flertydighed, som muliggør kirkernes praksis, ses for eksempel i en moderne distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Distinktionen kan forstås som en *tilsyneladende* modsætning, både fordi der er sammenhæng mellem delene i distinktionen, og fordi distinktionen i sig selv er historisk specifik og dermed står i et modsætningsforhold til en helhed.

Forholdet mellem religionsbegrebets flertydighed og kirkernes praksis ser jeg som et gensidigt etableringsforhold. Det vil sige, at jeg forstår det således, at begrebets flertydighed etablerer mulighedsbetingelserne for specifikke praksisser, og samtidig etableres begrebets betydninger netop i disse praksisser. Det er baggrunden for den struktur, som jeg har valgt for afhandlingen. Her har jeg gennem de ti kapitler vekslet mellem undersøgelser af religionsbegrebets betydninger og af de europæiske kirkers praksis i EU's demokratiske opbygning. Denne vekselvirkning tager udgangspunkt i religionsbegrebets historisk specifikke betydninger, der etablerer specifikke positioner, for eksempel en position som partner i en traktatbaseret demokratisk dialog med EU. Kirkernes position er samtidig muliggjort af modsætningen mellem det religiøse og det sekulære, i den betydning at det sekulære muliggør det religiøse som en position, der har en potentielt offentlig side i moderne demokratier. I denne dialog er kirkernes position kendetegnet ved at være ekskluderet fra stat og civilsamfund, samtidig med at deres bidrag forstås som universelt. For at forstå sammenhængen mellem religionsbegrebets betydninger og kirkernes position forklarer jeg kirkerne som en praksis, det vil sige som et subjekt, der har mål og sætter midler ud fra en selvbevidst vurdering af sandsynlige årsager til den ønskede virkning. På den baggrund viser jeg, at der i kirkernes praksis indgår både almene mål og midler og særegne mål og midler. Dermed forstår jeg kirkernes praksis som et både-og (snarere end et enten-eller: enten ekskluderet, religiøs og særegen eller universalistisk, sekulær og almen). Og jeg undersøger disse modsætninger som forskellige sider af samme sag, ud fra hvordan det kommer til udtryk i kulturhistoriske undersøgelser af den personlige tro og de sociale forandringer. Hermed kan jeg vise, hvordan kirkerne bruger almene midler til at nå særegne mål. Og ved at se hvordan der er forskellige historisk specifikke betydninger af ritual og liturgi, kan jeg forstå, hvordan der i kirkernes praksis også indsættes særegne midler til almene mål. Igennem afhandlingen har denne vekselvirkning været strukturen. I konklusionen har jeg valgt at samle afhandlingens perspektiv på henholdsvis religionsbegrebet og kirkernes praksis i to dele.

I første del vil jeg sammenfatte afhandlingens pointe om, at flertydigheden er mulighedsbetingelse for praksis. Det gør jeg ved at opsummere undersøgelsens etnologiske perspektiv på praksis, som et subjekts position i en struktur, og på begreb, som indikator og faktor og dermed som flertydige. Dernæst opsummeres undersøgelsens perspektiv på religionsbegrebets flertydighed, eksemplificeret ved den historisk specifikke distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse og ved den kulturhistoriske opdeling i og sammenhæng mellem tro og handling, det individuelle og det fælles, det symbolske og det sociale. Og til sidst opsummerer jeg undersøgelsens deraf følgende fokus på det særegne og det almene.

Derefter vil jeg i anden del sammenfatte, hvordan jeg forstår kirkernes praksis som muliggjort af tilsyneladende modsætninger i distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Det gør jeg ved at opsummere undersøgelsens eksempler på, hvordan der i kirkernes praksis både indgår almene mål og midler og særegne mål og midler. Dernæst opsummeres det, hvordan det særegne og det almene skal ses i en sammenhæng, idet kirkerne sætter særegne midler ind for at nå almene mål og almene midler ind for at nå særegne mål. Og til sidst opsummerer jeg afhandlingens pointe om, at modsætningerne mellem det særegne og det almene er to sider af samme sag og udgør en gensidig nødvendighed i kirkernes praksis.

Som en overordnet afslutning i konklusionen vil jeg opsummere, hvordan distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse i kirkernes praksis bliver muliggjort som en tilsyneladende modsætning i dobbelt betydning. Både mellem det religiøse og det ikke-religiøse og mellem distinktionen og en form for helhed som eksemplificeret ved hjælp af middelalderen.

Flertydigheden som mulighedsbetingelse for praksis

I denne del vil jeg sammenfatte undersøgelsens etnologiske perspektiv på praksis, dens perspektiv på religionsbegrebets flertydighed og dens deraf følgende fokus på det særegne og det almene. For det første opsummerer jeg her, hvordan jeg bruger praksisgrebet og det begrebshistoriske perspektiv i afhandlingen. Med Thomas Højrup's perspektiv ser jeg en given praksis i en bestemt kulturel og historisk struktur, det vil sige, hvordan den muliggøres gennem de relationer, den indgår i, og som del af en bestemt struktur. Jeg ser praksissen i det, at et selvbevidst subjekt forholder sig til et objekt, og jeg undersøger, hvordan disse subjekter indgår i relationer og selv betragtes som objekter af andre subjekter. Et subjekts praksis er således at have *subjektive* mål og at indsætte midler for at opnå dem. Og forholdet mellem disse mål og midler er forment af forestillinger om, hvilke årsager der kan føre til hvilke virkninger. Deri ligger også bevidstheden om at objektet – altså resten af strukturen – opfatter sig som subjekter. I denne forståelse af praksis rummes både begreb og handling – pointen er, at subjekters handlinger er baseret i en bevidsthed om objektets kausalitet, og at objektet handler ud fra den bevidsthed. Dermed er tanker og ord lige så 'praktiske' som handlinger. Jeg bruger praksis som et greb, der har et begrebslogisk udgangspunkt og en historisk specifik strukturering i fire dimensioner nemlig det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige og det globale. Ved hjælp af disse dimensioner undersøger jeg, hvordan de specifikke betydninger af et begreb indgår i målrettede handlinger i forhold til en manipulerbar omverden.

Jeg forstår *begreb* ud fra Reinhart Kosellecks begrebshistoriske perspektiv, hvori begreber bliver set som 'koncentrater af mange betydningsindhold'. Undersøgelsens perspektiv er således, at begreber er flertydige, at de 'unddrager sig definitionen' (som Koselleck citerer Nietzsche). Begreber er flertydige, og de indgår i kampe om definitioner, kampe, hvori begreberne gives nye betydninger med det formål at artikulere en bestemt forståelse af fortiden og af mulighederne for fremtiden. Begreber kan derfor ikke alene opfattes som en indikator på noget foreliggende, men må også forstås som en faktor, idet de bruges til at gribe ind i nutiden og ud i fremtiden.

Med praksisgrebet er perspektivet, at betydningsindholdet i et begreb bliver brugt i etableringen af specifikke positioner og subjektiviteter – og hvordan praksissen omvendt etablerer

betydningsindholdet i begrebet. Den dobbelte etablering er et andet udtryk for begrebet som indikator og faktor. Dermed kan man også sige, at jeg bruger praksisgrebet til at se det begrebshistoriske og det socialhistoriske i en sammenhæng.

Religionsbegrebets flertydighed

For det andet vil jeg opsummere undersøgelsens perspektiv på religionsbegrebets flertydighed. At begrebet er flertydigt vil sige, at det har forskellige konkrete historiske betydninger. Således bruger jeg i afhandlingen eksempler på religionsbegrebets betydninger for at fremhæve denne flertydighed. Fitzgerald skriver, at i middelalderen betød de 'religiøse' dem, der levede i klostrene efter bestemte reguleringer – og som Asad viser, betød 'ritual' tidligere en manual. I en moderne betydning er det derimod muligt at definere religion som et universelt fænomen kendetegnet gennem specifikke distinktioner til det ikke-religiøse. Tim Fitzgerald, Talal Asad og Russell McCutcheon ser det som et moderne betydningsindhold i religionsbegrebet, at det religiøse forstås som et tværkulturelt, ahistorisk fænomen. I denne moderne betydning forstås det religiøse i en distinktion til det ikke-religiøse. Et historisk specifikt distinktionsforhold, hvor det 'religiøse' er en sfære for sig, og hvor det 'ikke-religiøse' er 'sekulært'. Hvorved for eksempel videnskab, økonomi, politik forstås som sfærer for sig og kendetegnes ved at være 'sekulære'. I denne betydning bliver det religiøse forstået som et ahistorisk og tværkulturelt træk, der vedrører det 'kosmiske', 'tro', det 'symbolske', det 'rituelle'. Og som derigennem bliver kategoriseret som adskilt fra det 'aktive', det 'effektive', det 'tekniske'. Distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse sker således i dikotomier mellem det private og det offentlige, mellem det individuelle og det fælles, mellem tro og viden, mellem det symbolske og det sociale, mellem det rituelle og det effektive, mellem det personlige og det fælles, mellem tro og handling. McCutcheon skriver, hvordan det private etableres som en zone for tro, mening og værdier ved hjælp af religionskategorien. Omvendt kan man sige, at religion netop derfor får den moderne betydning i form af at være en personlig tro. Ligeledes historiserer Margaretha Balle-Petersen, Kirsten Marie Bovbjerg og Hanne Sanders troen og det personlige. Disse historiseringer bruger jeg til at forstå sammenhængen mellem tro og en individuel subjektivitet. Den personlige tro er kendetegnet af og muliggjort gennem en individuel subjektivitet. Og på den måde er den personlige tro en moderne form. Det er den moderne betydning af religion – netop som tro. Den individuelle subjektivitet, som er nødvendig for en moderne personlig tro, indgår i en historisk specifik struktur i relation til det samfundsmæssige og det statslige. Etableringen af en individualiseret, personlig tro muliggør dermed specifikke subjektiviteter, der samtidig er forbundet med det fælles og det sociale.

I afhandlingens perspektiv på religionsbegrebet forstår jeg således modsætningerne som gensidige forudsætninger. Jeg viser, at når diskussionen om forandringer i det 'religiøse' og det 'sekulære' ses som et spørgsmål om en individualiseringsproces, en inderliggørelse, en privatisering – så er det faktisk ikke i modsætning til det fælles, det ydre, det offentlige. Det er derimod samtidig en forandring, der sker i fællesskabet. Derfor er betydningsindholdet i religionsbegrebet i moderne europæisk sammenhæng både privat og socialt på en gang. Fordi det konstituerer det individuelle – så konstituerer det også det fælles.

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Konklusion – Flertydigheden i distinktionens tilsyneladende modsætning

I stedet for at bruge religion som en *ahistorisk* kategori – har jeg således set *kategorien* som historisk specifik. Dermed er det en *pointe* i afhandlingen, at jeg har undgået at skrive, hvad religion *ikke* er. I stedet handler afhandlingen om, hvad religion *er* – nemlig et begreb med mange betydninger, som er til diskussion, og som er del af kampe om positioner. Så selvom definitioner på religion ikke er med i forklaringerne i afhandlingen, så er de med som data – for at parafrasere McCutcheon.

Det særegne og det almene som kulturhistorisk specifikke karakteristika

For det tredje vil jeg opsummere undersøgelsens fokus på det særegne og det almene. På baggrund af det ovenstående perspektiv på praksis, begrebshistorie og religionsbegrebets historisk specifikke flertydighed har jeg arbejdet med et fokus på det almene og det særegne.

Det særegne og det almene er ord, som jeg har fundet i min vekslen mellem at se på begrebshistorie og på kirkernes praksis. Med disse ord søger jeg at beskrive, hvordan den begrebshistoriske distinktion sker i kirkernes praksis. Det er således ikke definitioner – det er beskrivende ord. De beskriver den måde, hvorpå distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse som del af religionsbegrebets flertydighed er mulighedsbetingelse for kirkernes praksis. I afhandlingen er hensigten med ordene at rumme, hvordan den modsætning, der ligger i den historisk specifikke distinktion, hænger sammen med en specifik praksis. Og det der rummes med de to ord er således, at jeg med det særegne rummer det ekskluderede, det private, den personlige tro, det individuelle – og med det almene rummer det universalistiske, det offentlige, det fælles, det sociale. Det er ord, som jeg gennem vekselvirkningen i undersøgelsen har fundet dækkende for det kulturhistorisk specifikke, som jeg undersøger – men netop ud fra den begrebshistoriske flertydighed. Det særegne og det almene bruger jeg til at sammenfatte karakteristika ved på en gang at rumme begrebernes historisk specifikke flertydighed og den socialhistoriske praksis.

Hermed har jeg nu sammenfattet undersøgelsens perspektiv på praksis, begrebshistorie, på den historisk specifikke distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse, og hvordan dette perspektiv indsnævres til et fokus på det særegne og det almene som karakteristika for praksisser muliggjort af flertydigheden i religionsbegrebet. I det følgende vil jeg så sammenfatte, hvordan jeg på den baggrund har undersøgt kirkernes praksis.

Distinktionens tilsyneladende modsætning

I denne del af konklusionen vil jeg sammenfatte, hvordan kirkernes praksis kan karakteriseres som både særegen og almen, hvordan der i praksissen indgår både almene mål og midler og særegne mål og midler, og hvordan modsætningerne mellem det særegne og det almene kan ses som to sider af samme sag, der udgør en gensidig nødvendighed i kirkernes praksis. Først vil jeg opsummere, hvordan jeg karakteriserer kirkernes praksis som både særegen og almen.

På den ene side karakteriserer jeg kirkernes praksis som særegen. Det gør jeg, når jeg forstår kirkerne som en ekskluderet position, fordi denne position gør dem til noget andet end stat, noget andet end de enkelte individer. Man kan sige, at det dialogiske i sig selv forudsætter, at kirkerne er

noget særligt og former dermed deres særegenhed. Det formuleres også eksplicit i Artikel 17, at dialogen foregår i anerkendelse af kirkernes specifikke bidrag. Kirkernes praksis kan karakteriseres som særegen, når det for eksempel fremhæves, at kirkerne forholder sig til den 'særligt kirkelige tænkning', at deres bidrag er den 'teologiske' tænkning, at de adskiller sig fra andre ved at være 'åndelige'. I afhandlingen ses kirkerne som et subjekt i en struktur, der udgøres af subjekter på globalt, statsligt, samfundsmæssigt og individuelt niveau. Og i kraft af distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse, etablerer og etableres kirkerne i en position som 'religiøse', altså særegne i forhold til FN, EU, medlemsstaterne, NGO'er og individets rettigheder. Den måde, hvorpå det 'kristne' indgår som grundlag i kirkernes praksis, kan ses som del af den distinktion, hvor kirkerne differentierer sig fra andre institutioner og organisationer, og hvor specifikke argumenter placeres som adskilte fra andres argumenter – og dermed etablerer kirkerne som særegne.

På den anden side karakteriserer jeg kirkernes praksis som almen. Og det gør jeg, idet jeg forstår kirkernes praksis som forudsat af en universalistisk opfattelse af deres bidrag. Man kan sige, at praksissen kan karakteriseres som almen, når den handler om alle – som det kan ses, når kirkerne fremhæver, at de arbejder for det fælles bedste, og når kirkerne bliver kategoriseret gennem henvisninger til, at vi alle 'er Guds børn' eller 'bør være franciskanere'. Ligeledes forholder kirkerne sig universalistisk til økonomi og klima. Her er deres tilgang, at der er tale om globale fænomener, der kræver globale løsninger, som kirkerne kan være en del af. I afhandlingen karakteriserer jeg det også som alment, at kirkernes praksis har fællestræk med andre praksisser, som det ses, når kirkerne netop forholder sig til EU-certificeringer, videnskabelige argumenter eller internationale konventioner, og når deres forslag til handlingsorienterede løsninger svarer til andre organisationers på de respektive områder. Den måde, hvorpå det fælles bedste, den universalistiske dimension og fællesskabet med andre institutioner og organisationer indgår i kirkernes praksis, ser jeg som et væsentligt alment træk.

Sammenhængen mellem det særegne og almene

For det andet vil jeg opsummere, hvordan det særegne og det almene hænger sammen i praksissen – både i mål og midler og i forhold til dimensionerne. I praksissen er der mål, der kan karakteriseres som almene eller særegne. Et alment mål er for eksempel det fælles bedste i form af økonomi, solidaritet, klima, mens et særegent mål er respekten for skaberværket. Ligesom der er midler, der kan karakteriseres som almene eller særegne. Almene midler er de internationale konventioner, EU-standardiseringer og de fælles værdier, mens særegne midler for eksempel er visdom, mennesket som skabt i Guds billede og liturgi. Dermed har jeg vist, at der i praksissen indgår *både* almene mål og midler *og* særegne mål og midler.

Mulighedsbetingelserne for kirkernes praksis kan da karakteriseres som særegne og almene på en gang. Det har jeg også vist gennem et fokus på, hvordan kirkerne som et subjekt skal forstås i forhold til de fire kulturhistorisk specifikke dimensioner. Her er der en uløselig sammenhæng mellem de individuelle vaner (den private hverdag), den samfundsmæssige ageren (for eksempel

socialt ansvar), det statslige styre (den demokratiske anerkendelse og dialog) og de globale sammenhænge (økonomi og klima).

De emner, der er aktuelle i den offentlige debat og de demokratiske diskussioner, former mål og midler i kirkernes praksis, som man kan se i kirkernes certificerede miljøstyring og i deres liturgi. I denne praksis hænger tingene sammen – både de globale klimaforandringer, liturgien, EU-institutionerne og hverdagens vaner. Kirkernes mål og midler retter sig dermed samtidigt mod det særegne og det almene – idet deres mål og midler relaterer til både globale, statslige, samfundsmæssige og individuelle dimensioner.

I dialogen (som i sig selv er et eksempel på distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse) kategoriseres det 'religiøse' altså i en særegen og ekskluderet position, samtidig med at dialogen omhandler det almene og universalistiske. På den ene side ekskluderes det religiøse fra staten og civilsamfundet, på den anden side inviteres det ind som et samfundsmæssigt bidrag. Kirkernes praksis er dermed muliggjort af betydninger i religionsbegrebet, der etablerer historisk specifikke relationer mellem det partikulære, det individuelle, det samfundsmæssige – og det universalistiske.

Den gensidige nødvendighed i modsætningen

For det tredje vil jeg opsummere, hvordan modsætningerne mellem det særegne og det almene er to sider af samme sag og udgør en gensidig nødvendighed i kirkernes praksis. Som jeg viste ovenfor, er der både en modsætning og en sammenhæng mellem det særegne og det almene, og det er karakteren af den sammenhæng, der gør, at jeg kalder det en tilsyneladende modsætning. Fordi sammenhængen sker i form af mål og middel og dermed ud fra bestemte forestillinger om sammenhænge i årsag og virkning. Altså at det særegne kan være årsag til det almene og det almene være årsag til det særegne. Det vil også sige, at det er nødvendigt at forstå kirkerne som en praksis, der på en gang må undersøges som på den ene side en religiøs sfære for sig i moderne betydning og på den anden side som knyttet til præcis de sfærer, som den religiøse sfære ses i modsætning til.

Jeg har i afhandlingen vist sammenhængen ved, at der i kirkernes praksis indgår almene midler til særegne mål. Eksempelvis bygger kirkernes forståelse for miljøbeskyttelse på institutionaliseret videnskabelighed. Det er den samme viden, som EU lovgiver ud fra, og som de fælles EU-standarder og certificeringer bygger på. Miljøstyringen er dermed begrundet i de samme standarder om at spare på elektriciteten (fordi der udledes CO₂ ved produktionen), og hvordan man gør det (for eksempel ved hjælp af sparepærer) med det formål at bruge færre fossile brændstoffer. Det er almene midler, hvor målet er mindre CO₂-udledning – ikke bare for miljøets skyld, men fordi miljøstyringen er et middel til at respektere Guds skaberværk.

Ligeledes har jeg vist, at der indgår særegne midler til almene mål. For eksempel kan liturgien ses som et særegent middel i forhold til almene mål. Man kan sige, at liturgien er et middel gennem sin flertydighed. Liturgien – forstået som et ritual i moderne betydning – er et middel til at etablere kirkerne i en eksklusiv position. Samtidig kan liturgien ses som et middel, der er del af den 'kirkelige' tænkning, som kirkerne fremhæver. Og dette 'kirkelige' er i sig selv et middel i forhold til kirkernes målsætninger om EU's lovgivning.

I afhandlingen har jeg vist en sammenhæng mellem det særegne og det almene, en sammenhæng, som på en gang er en modsætning og en gensidig nødvendighed. I kirkernes praksis er der således en modsætning mellem det religiøse og det ikke-religiøse – men der er samtidig en sammenhæng mellem modsætningerne – det er en tilsyneladende modsætning.

Flertydigheden i distinktionens tilsyneladende modsætning

Til sidst vil jeg opsummere, hvordan distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse i kirkernes praksis bliver muliggjort som en tilsyneladende modsætning – i dobbelt betydning. Både mellem det religiøse og det ikke-religiøse – og mellem distinktionen og dens modsætning i form af en sammenhæng eller helhed, som eksemplificeret ved hjælp af middelalderen. I denne afhandling har jeg undersøgt, hvordan en sammenhæng mellem det særegne og det almene er en måde, hvorpå distinktionen som en tilsyneladende modsætning etableres og etableres i kirkernes praksis. Jeg har set distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse som et historisk specifikt betydningsindhold i religionsbegrebet. Og jeg har undersøgt, hvad der knytter sig til det betydningsindhold, nemlig at det religiøse ses som noget privat, personligt, som en 'tro' – alt sammen noget, der så står i modsætning til det ikke-religiøse, som i denne dikotomi er det offentlige, det fælles og de aktive handlinger. Det ser jeg som distinktionens tilsyneladende modsætning indadtil.

Samtidig har distinktionen en tilsyneladende modsætning udadtil, idet distinktionens dikotomi kan ses som modsagt af andre betydninger. For eksempel af den form for helhed som distinktionen er formuleret i modsætning til i forbindelse med etableringen af det private og det offentlige i adskilte zoner. Distinktionen står også i modsætning til liturgiens effektivitet som eksemplificeret i middelalderen. Og som jeg viser det i kirkernes praksis, kan distinktionen ses som modstillet af en sammenhæng mellem tro og handling, mellem det individuelle og det fælles og mellem det partikulære og det universalistiske. Det vil sige, at distinktionens modsætning ikke bare er forbindelsen mellem adskilte dele, men er en form for helhed i en betydning, hvor forskellene ikke udelukker hinanden, men udgør sider af samme sag.

Udgangspunktet for undersøgelsen har været den dobbelte etablering. Hvormed menes, at begrebets betydninger etableres og etableres i praksis – her eksemplificeret i de europæiske kirkers praksis i EU's demokratiske indretning. Det vil sige, at kirkernes praksis er etableret af begrebets flertydighed, og flertydigheden bliver etableret i praksissen. Jeg har vist, at religionsbegrebet er flertydigt, og jeg har vist, at det er specifikke modsætningsfyldte betydninger, der er mulighedsbetingelser for specifikke (moderne) praksisser. Jeg har konkluderet, at de europæiske kirker som en specifik praksis, der kaldes religiøs, kan karakteriseres som særegen og almen på en gang. Og at religionsbegrebet her er en faktor på den måde, at begrebet er brugt i en positionering af en praksis i specifikke relationer til det individuelle, det samfundsmæssige, det statslige og det globale.

Jeg har dermed vist, at for at forstå kirkernes praksis må man forstå den flertydighed, der ligger i distinktionens tilsyneladende modsætninger. Det er en mulighedsbetingelse for praksissen, at distinktionens modsætninger mellem det religiøse og det ikke-religiøse indgår i en sammenhæng

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Konklusion – Flertydigheden i distinktionens tilsyneladende modsætning

som gensidige forudsætninger. Og samtidig er denne distinktionens dikotomi og dens modsætning i form af en universalistisk sammenhæng mellem 'alt' også en mulighedsbetingelse for praksissen.

Resumé

Denne afhandling er en etnologisk undersøgelse af religionsbegrebets flertydighed som mulighedsbetingelse for europæiske kirkers praksis i EU's demokrati. Den flertydighed, som muliggør kirkernes praksis, ses i en moderne distinktion mellem det 'religiøse' og det 'ikke-religiøse'. En distinktion der kan undersøges som en tilsyneladende modsætning gennem et fokus på det særegne og det almene som historisk specifikke karakteristika.

Forholdet mellem religionsbegrebets flertydighed og kirkernes praksis ser jeg som et gensidigt etableringsforhold. Det vil sige, at jeg forstår det således, at begrebets flertydighed etablerer mulighedsbetingelserne for specifikke praksisser, og samtidig etableres begrebets betydninger netop i disse praksisser. Det er også baggrunden for afhandlingens struktur, hvor jeg gennem ti kapitler veksler mellem undersøgelser af religionsbegrebets betydninger og af de europæiske kirkers praksis i EU's demokratiske opbygning.

Denne vekselvirkning tager udgangspunkt i (1) religionsbegrebets historisk specifikke betydninger, der etablerer specifikke positioner, således for eksempel (2) en position som partner i en traktatbaseret demokratisk dialog med EU. Kirkernes position er samtidig (3) muliggjort af modsætningen mellem det religiøse og det sekulære, i den betydning at det sekulære muliggør det religiøse som noget, der har en potentielt offentlig side i moderne demokratier. I denne dialog (4) er kirkernes position kendetegnet ved at være ekskluderet fra stat og civilsamfund, samtidig med at deres bidrag forstås som universelt. For at forstå sammenhængen mellem religionsbegrebets betydninger og kirkernes position forklarer jeg (5) kirkerne som en praksis, det vil sige som et subjekt, der har mål og sætter midler ud fra en selvbevidst vurdering af sandsynlige årsager til den ønskede virkning. Ud fra det perspektiv viser jeg (6), at der i kirkernes praksis indgår både almene mål og midler og særegne mål og midler. Dermed forstår jeg kirkernes praksis som et både-og (snarere end et enten-eller: enten ekskluderet, religiøs og særegen eller universalistisk, sekulær og almen). Og jeg undersøger (7) disse modsætninger som forskellige sider af samme sag, ud fra hvordan det kommer til udtryk i kulturhistoriske undersøgelser af den personlige tro og de sociale forandringer. Hermed kan jeg vise (8), hvordan kirkerne bruger almene midler til at nå særegne mål. Og ved at se (9), hvordan der er forskellige historisk specifikke betydninger af ritual og liturgi, kan jeg forstå (10), hvordan der i kirkernes praksis også indsættes særegne midler til almene mål.

I undersøgelsens etnologiske perspektiv forstås praksis som et subjekt-objekt forhold, hvor subjektets mål og midler skal forstås som muliggjort af dets specifikke position. Og begreber forstås som flertydige, det vil sige, at begreber ikke kan defineres entydigt, men derimod er kendetegnet ved at have forskellige historisk specifikke betydninger. I afhandlingen eksemplificeres religionsbegrebets flertydighed ved den historisk specifikke distinktion mellem det religiøse og det ikke-religiøse. Og ved den kulturhistoriske opdeling i og sammenhæng mellem tro og handling, det individuelle og det fælles, det symbolske og det sociale.

På den baggrund undersøges det særegne og det almene som historisk specifikke karakteristika ved de europæiske kirkers praksis i EU's demokratiske opbygning. Her forstår jeg de europæiske kirkers praksis som muliggjort af tilsyneladende modsætninger i distinktionen mellem

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Resumé

det religiøse og det ikke-religiøse. Fordi jeg viser, at der i kirkernes praksis både indgår almene mål og midler og særegne mål og midler. Og at det særegne og det almene skal ses i en specifik sammenhæng, idet kirkerne sætter særegne midler ind for at nå almene mål og almene midler ind for at nå særegne mål. Dermed kan jeg konkludere, at det særegne og det almene er to sider af samme sag og udgør en gensidig nødvendighed i kirkernes praksis. Og at distinktionen mellem det religiøse og det ikke-religiøse i kirkernes praksis bliver etableret som en tilsyneladende modsætning.

Abstract

This Ph.D. thesis is an ethnological analysis of how the conceptual complexity of ‘religion’ constitutes the European churches as a praxis within the democracy of the European Union. This complexity, enabling the churches as a praxis, is seen within a modern distinction between the ‘religious’ and the ‘non-religious’. A distinction studied as an apparent contradiction through a focus on the ‘unique’ and the ‘universal’ as characteristics of a historically specific praxis.

In the thesis the conceptual complexity of ‘religion’ and the European churches as a praxis are understood as established within a mutual relationship: the conceptual complexity *establishes* the conditions of existence for the specific praxes and at the same time, notions of the concept *are established* in these exact praxes. This assumption is expressed in the structure of the thesis, where I – through ten chapters – alternate between studying on the one hand, the different meanings of the concept of religion and on the other, the praxis of the European churches in the democratic structure of the European Union.

The starting point of this range of changing foci is (1) the historically specific meanings of the concept of religion establishing specific positions – like (2) the position as a partner in the democratic dialogue with the EU institutions, a dialogue based in the *Treaty on the Functioning of the European Union*. At the same time (3) the position of the European churches is enabled by a historically specific distinction between the ‘religious’ and the ‘secular’. In the sense that the ‘secular’ enables the ‘religious’ in having a potentially public dimension in modern democracies. (4) In the dialogue with the European Union the position of the churches is characterized by being excluded from ‘state’ and ‘society’ and simultaneously their contribution is understood as universal. To understand the cohesion between the different meanings of the concept of religion and the position of the churches, I study (5) the churches as a *praxis*, i.e. as a *subject* whose ends and means are based on a self-conscious assessment of the possible courses for the desired effect. I show (6) that the praxis of the European churches in relation to the EU contains *both* universal ends and means *and* unique ends and means. Thus I understand the praxis of the churches as both unique and universal rather than being either excluded, religious and unique or public, secular and universal. Reflecting (7) on how these oppositions are expressed in a cultural historical cohesion between the notion of personal belief and social change, I subsequently show (8) how the European churches use universal means to obtain unique ends. And by focusing (9) on the different historically specific notions of ritual and liturgy, I show (10) how the European churches use unique means to obtain universal ends as well.

In the ethnological perspective of the study, *praxis* is understood as a subject-object relationship, wherein the ends and means of the subject are enabled by its specific position. While *concepts* are understood as complex, i.e. concepts are not to be defined unambiguously, but instead they are characterized by having different, historic specific notions. In the thesis, the complexity of the notions of religion is exemplified by the historically specific distinction between the ‘religious’ and the ‘non-religious’. And by the cultural historical differentiation of and cohesion between ‘belief’ and ‘action’, the ‘individual’ and the ‘common’, the ‘symbolic’ and the ‘social’.

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Abstract

On these assumptions I study the ‘unique’ and the ‘universal’ as historically specific characteristics of the praxis of the European churches in the democratic structure of the European Union. Thus I understand the praxis of the churches as enabled by the apparent contradictions in the distinction between the ‘religious’ and the ‘non-religious’. This is showed by the historically specific connection of the unique and the universal, by which the churches use unique means to obtain universal ends – and universal means to obtain unique ends. Hereby I conclude that the contradictions between the unique and the universal constitute a mutual necessity in this praxis. And that the distinction between the ‘religious’ and the ‘non-religious’ is established as an apparent contradiction in the specific praxis of the European churches as partners in the democratic dialogue with the European Union.

Litteraturliste

- A Christian View on Climate Change. The Implications of Climate Change for Lifestyles and EU Policies.* (2008). COMECE. Secretariat of the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community.
- Amundsen, A. B. (2006). Kulturhistoriske ritualstudier. I A. B. Amundsen, B. Hodne, & A. Ohrvik (Red.), *Ritualer. Kulturhistoriske studier*. Universitetsforlaget.
- Arnal, W., & McCutcheon, R. T. (2012). *The Sacred Is the Profane: The Political Nature of "Religion"*. Oxford University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion*. The Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (1999). Religion, Nation-State, Secularism. I P. Veer, & H. Lehmann (Red.), *Nation and religion: perspectives on Europe and Asia*. Princeton University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular*. Stanford University Press.
- Balle-Petersen, M. (1977). Guds folk i Danmark. Nogle synspunkter på studiet af religiøse grupper. *Folk og Kultur*.
- Barroso, J. (2010a). 19/7/2010 - Meeting with religious leaders. Speech of Mr. José Manuel BARROSO, President of the European Commission. Hentet 2016 fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers:
http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/conferences/speech_by_president_barroso.pdf
- Barroso, J. M. (2010b). 15/10/2010 - Meeting with philosophical and non-confessional organisations. Speech of Mr. José Manuel BARROSO, President of the European Commission. Hentet 2016 fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers:
http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/conferences/101015/discours_barroso.pdf
- Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. I P. Berger (Red.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*.
- Bernild, O. (2001). *Praxis og arbejde/poiesis, stænder – fra Aristoteles til Hegel, Marx og Habermas – og om livsformsbegrebet*. Hentet 2016 fra
<http://etnologi.ku.dk/upload/application/pdf/f51d6748/87-91366-04-6.pdf>
- Bernild, O. (2002). Samtaler i Nørregade 3. I T. Højrup, *Dannelsens dialektik*. Museum Tusulanums Forlag.
- Boserup, A. (1973). Modsætninger og kampe i Nordirland. *Kurasje*(8).
- Bovbjerg, K. M. (2001). *Følsomhedens etik. Tilpasning af personligheden i New Age og moderne management*. Hovedland.
- Bovbjerg, K. M. (2003). Kaldet til selvrealisering - mod en ny arbejdsetik. *Distinktion*(7).
- Bovbjerg, K. M. (2008). I vækkelse. Religiøs søgning fra et landbrugssamfund i opbrud til globaliseringens tidsalder. *Folk og Kultur*.
- Buzek, J. (2010a). 19/7/2010 - Meeting with religious leaders. Speech of Mr. Jerzy BUZEK, President of the European Parliament. Hentet 2016 fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers: http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/conferences/speech_by_president_buzek.pdf

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Litteraturliste

- Buzek, J. (2010b). *15/10/2010 - Meeting with philosophical and non-confessional organisations. Speech of Mr. Jerzy BUZEK, President of the European Parliament*. Hentet 2016 fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers:
http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/conferences/101015/speech_president_buzek.pdf
- Böllmann, F. (2010). *Organisation und Legitimation der Interessen von Religionsgemeinschaften in der europäischen politischen Öffentlichkeit. Eine quantitativ-qualitative Analyse von Europäisierung als Lernprozess in Religionsorganisationen*. Ergon Verlag.
- Carparelli, A. (2010). *09/7/2010 - Dialogue seminar on combating poverty and social exclusion in the framework of the EU 2020 Strategy. Powerpoint presentation from Antonia Carparelli (DG EMPL)*. Hentet 2016 fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers:
http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/conferences/100709/dialogue_seminar_a_carparelli.ppt
- Casanova, J. (2006). Religion, European secular identities, and European integration. I T. A. Byrnes, & P. J. Katzenstein (Red.), *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge University Press.
- CEC. *Conference of European Churches*. (2016). Hentet fra <http://www.ceceurope.org/>
- Challand, B. (2009). From Hammer and Sickle to Star and Crescent: the Question of Religion for European Identity and a Political Europe. *Religion, State and Society*, 37(1).
- Chapelle de la Résurrection, *Chapelle pour l'Europe*. (2016). Hentet fra
<http://www.resurrection.be/index.php?lang=en>
- Choose Life. *An anthology of liturgical material on climate change from the UK for the Creation Time 2008 from September 1 to the second Sunday of October*. (2008). Hentet 2016 fra European Christian Environmental Network:
<http://www.ecen.org/uploads/creationtimeliturg08.pdf>
- Comments on the European Commission's Communication on "Policy priorities in the fight against illegal immigration of third country nationals" COM (2006) 402 final*. (2006). Hentet 2016 fra CEC - CCME Churches' Commission for Migrants in Europe:
http://www.ccme.be/fileadmin/filer/ccme/70_DOWNLOADS/95_ARCHIVE/2006/2006-12-01_Chrr_Com_-_Policy_priorities_-_fight_illegal_immigration.pdf
- Comments on the European Commission's Green Paper on the future Common European Asylum System COM (2007) 301 final*. (2007). Hentet 2016 fra CEC - CCME The Churches' Commission for Migrants in Europe:
http://www.ccme.be/fileadmin/filer/ccme/70_DOWNLOADS/95_ARCHIVE/2007/2007-08-29_Chrr_Com_-_EC_s_Green_Paper_the_future_Common_European_Asylum_System.pdf
- Comments on the European Commission's Green Paper on the right of family reunification of third-country nationals living in the European Union (Directive 2003/86/EC) COM (2011) 735final*. (2012). Hentet 2016 fra Europa-Kommissionens Generaldirektorat for Migration og Indre Anliggender: <http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-is-new/public->

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Litteraturliste

consultation/2012/pdf/0023/famreun/internationalorganisationsocialpartnersngos/christian_group.pdf

Comments on the proposed recasts of Directive 2004/83/EC (Qualification Directive) and Directive 2005/85/EC (Asylum Procedures Directive). (2010). Hentet 2016 fra CEC - CCME

Churches' Commission for Migrants in Europe:

http://www.ccme.be/fileadmin/filer/ccme/20_Areas_of_Work/01_Refugee_Protection/2010-06-16_Christian_group_comments_-_Qualification_and_Asylum_Procedures_recasts_final__2_.pdf

Det Europæiske Konvents resultater. (u.d.). Hentet 2016 fra

http://europa.eu/scadplus/european_convention/introduction_da.htm

Deutsche Franziskanerprovinz. (2016). Hentet fra <http://franziskaner.net/>

Dialogue with religion, churches and communities of conviction. (2011). Hentet fra European Commission - Bureau of European Policy Advisers [version opdateret 27/06/2011].

Doe, N. (2009). Towards a 'Common Law' on Religion in the European Union. *Religion, State and Society*, 37(1).

ECEN. Hentet 2016 fra European Christian Environmental Network:

<http://www.ecen.org/content/european-christian-environmental-network>

Environmental Management in European Churches. (2006). Hentet 2016 fra European Christian

Environmental Network: http://www.ecen.org/uploads-public/Environmental%20managment_ECEN%20publication.pdf

EUF-Traktaten. Traktaten om Den Europæiske Unions Funktionsmåde. (u.d.). Hentet 2016 fra

Folketingets EU-Oplysning: <http://www.eu.dk/>

Events. (2010). Hentet fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers:

http://ec.europa.eu/archives/bepa/activities/outreach-team/dialogue/index_en.htm [archived on 21/11/14]

Fitzgerald, T. (2007a). Introduction. I T. Fitzgerald (Red.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. Equinox.

Fitzgerald, T. (2007b). Encompassing Religion, privatized religions and the invention of modern politics. I T. Fitzgerald (Red.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. Equinox.

FN's Verdenserklæring om menneskerettighederne. (1948). Hentet 2016 fra Institut for Menneskerettigheder:

http://www.menneskeret.dk/files/media/dokumenter/om_os/om_menneskerettigheder_diverse/fn_verdenserklaering_fil.pdf

Foret, F. (2009). Religion: a Solution or a Problem for the Legitimation of the European Union? *Religion, State and Society*, 37(1).

Foret, F., & Schlesinger, P. (2007). Religion and the European public sphere. I J. Fossum, & P. Schlesinger (Red.), *The European Union and the Public Sphere*. Routledge.

God's rich variety. Churches in Europe helping biodiversity. (2010). Hentet 2016 fra European Christian Environmental Network: <http://www.ecen.org/uploads/10biodiversitybrochure.pdf>

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Litteraturliste

- Goldenberg, N. (2014). Demythologizing Gender and Religion within Nation-States: Toward a Politics of Disbelief. I N. Reilly, & S. Scliver (Red.), *Religion, Gender and the Public Sphere*. Routledge.
- Goldenberg, N. (2015). The Category of Religion in the Technology of Governance: An Argument for Understanding Religions as Vestigial States. I T. Stack, N. Goldenberg, & T. Fitzgerald (Red.), *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Brill.
- Goldenberg, N. (2016). "*There is no religion in the Bible*": *The Persistent Misuse of a Modern Concept to Describe Ancient Texts*. Præsenteret på konferencen "Religio: Shaping and Defining the Notion og "Religion"". Museo delle Religioni "Raffaele Pettazzoni" Velletri (Rom) 12-16/7/2016: upubliceret paper.
- Herbert, D., & Fras, M. (2009). European Enlargement, Secularisation and Religious Re-publicisation in Central and Eastern Europe. *Religion, State and Society*, 37(1).
- Houston, K. (2009). The Logic of Structured Dialogue between Religious Associations and the Institutions of the European Union. *Religion, State and Society*, 37(1).
- Houston, K. (2014). Church-EU Dialogue under Article 17.3: Consensus-Seeking Instrument or Power Strategy? *Politics and Religion*, 7.
- Human Enhancement – A Discussion Document*. (2010). Hentet 2016 fra CEC - CSC Church and Society Commission:
http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Ethics_Biotechnology/Human_Enhancement_March_10.pdf
- Højrup, T. (1996). *Omkring livsformsanalysens udvikling*. Museum Tusculanums Forlag.
- Højrup, T. (2002). *Dannelsens dialektik*. Museum Tusculanums Forlag.
- Højrup, T. (2003). *Livsformer og velfærdsstat ved en korsvej?* Museum Tusculanums Forlag.
- Jansen, T. (2000). Europe and Religions: the Dialogue between the European Commission and Churches or Religious Communities. *Social Compass*, 47(1).
- Jarman, R. (2008). A prayer based on Psalm 46. *Choose Life. An anthology of liturgical material on climate change from the UK for the Creation Time 2008 from September 1 to the second Sunday of October*. Hentet 2016 fra European Christian Environmental Network
<http://www.ecen.org/uploads/creationtimeliturgy08.pdf>
- Johansen, B. S. (2010). *Adskillelsens logik. En undersøgelse af sekulære kategoriseringer af religion i akademisk praksis*. Ph.d.-afhandling. Københavns Universitet.
- Joint letter. [CSC, COMECE and SKR call upon transparency in the preparation of the EU position for the NPT Review Conference...]*. (2009). Hentet 2016 fra
http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Nuclear_Disarmament/Letter_to_Minister_Malmstrom_26_November_2009.pdf
- Justice*. (2016). Hentet fra European Commission: http://ec.europa.eu/justice/index_en.htm
- Kirstein, H. (u.d.). Feltdagbog.
- Koselleck, R. (2007). *Begreber, tid og erfaring*. (J. Busck, J. Nevers, & N. Olsen, Red.) Hans Reitzels Forlag.
- Kuhn, M. (11. marts 2008). Interview, COMECEs kontor i Bruxelles. (H. R. Kirstein, Interviewer)

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Litteraturliste

- Larsen, S. K. (1. oktober 2007). Interview i København. (H. R. Kirstein, Interviewer)
- Leustean, L., & Madeley, J. (2009). Religion, Politics and Law in the European Union: an Introduction. *Religion, State and Society*, 37(1).
- Liedhegener, A. (2012). Why Brussels is neither Washington nor Berlin. Political Catholicism in Differing Political Systems. I L. N. Leustean (Red.), *Representing Religion in the European Union. Does God Matter?* Routledge.
- Madeley, J. (2003a). A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe. I J. Madeley, & Z. Enyedi (Red.), *Church and state in contemporary Europe: the chimera of neutrality*. Frank Cass Publishers.
- Madeley, J. (2003b). European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality. I J. Madeley, & Z. Enyedi (Red.), *Church and state in contemporary Europe: the chimera of neutrality*. Frank Cass Publishers.
- Margry, P. J. (2008). Memorialising Europe. Revitalizing and Reframing a "Christian" Continent. *Anthropological Journal of European Cultures*, 17.
- Martin, C. (2014). *Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie*. Bloomsbury.
- Massignon, B. (2007). *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*. Presses Universitaires de Rennes.
- McCutcheon, R. (2003). *The Discipline of Religion. Structure, meaning, rhetoric*. Routledge.
- Morrison, R. (2008). A morning prayer. *Choose Life. An anthology of liturgical material on climate change from the UK for the Creation Time 2008 from September 1 to the second Sunday of October*. Hentet 2016 fra European Christian Environmental Network
<http://www.ecen.org/uploads/creationtime08.pdf>
- Negro, L. M. (2005). Praise God for the turtle. *Rhythm of Creation and Rhythm of Life. Prayers and Liturgical Suggestions for the Creation Time 2005*. Hentet 2016 fra European Christian Environmental Network <http://www.ecen.org/uploads/creationtime05.doc>
- Neue Ordnungen. (2005). *Rhythm of Creation and Rhythm of Life. Prayers and Liturgical Suggestions for the Creation Time 2005 from September 1 to the second Sunday of October*. Hentet 2016 fra European Christian Environmental Network
<http://www.ecen.org/uploads/creationtime05.doc>
- Nuclear Disarmament. A world free of nuclear weapons*. Hentet 2016 fra CEC - CSC Church and Society Commission: <http://csc.ceceurope.org/issues/nuclear-disarmament/>
- Owen, S., & Taira, T. (2015). The Category of "Religion" in Public Classification: Charity Registration of The Druid Network in England and Wales. I T. Stack, N. Goldenberg, & T. Fitzgerald (Red.), *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Brill.
- Pavlovic, P. (10. marts 2008). Interview, CEC - CSC's kontor i Bruxelles. (H. R. Kirstein, Interviewer)
- Politikens filosofi leksikon*. (1996). Politikens Forlag.
- Paarma. (2010). 09/7/2010 - *Dialogue seminar on combating poverty and social exclusion in the framework of the EU 2020 Strategy. Speech of Archbishop Jukka Paarma*. Hentet 2016 fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers:

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Litteraturliste

http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/conferences/100709/dialogue_seminar_archibshop_em_paarma.doc

- Rasmussen, H., & Sandberg, M. (2002). *Åndens nærvær. En fornuftig betragtning af kulturens rolle i den europæiske integrationsproces*. Upubliceret guldmedaljeafhandling. Københavns Universitet.
- Rasmussen, H., & Sandberg, M. (2006). Enhed i mangfoldighed og lighed gennem ensartethed. En problematisering af EU's kulturpolitiske integrationsstrategier siden 1990'erne. I A. Jespersen, M. R. Melchior, & M. Sandberg (Red.), *Verden over. En introduktion til stats- og livsformsteorien og dens aktuelle anvendelse i etnologien*. Museum Tusculanums Forlag.
- Rasmussen, H., & Sandberg, M. (2007). Viljen til Europa - Europas vilje? Kultur, ånd og værdier i EU efter Murens fald. I T. Højrup, & K. Bolving (Red.), *Velfærdssamfund - velfærdsstaters forsvarsform?* Museum Tusculanums Forlag.
- Reeh, N. (2006). *Religion and the State of Denmark*. Ph.d.-afhandling. Københavns Universitet.
- Rhythm of Creation and Rhythm of Life. Prayers and Liturgical Suggestions for the Creation Time 2005 from September 1 to the second Sunday of October*. (2005). Hentet 2016 fra European Christian Environmental Network: <http://www.ecen.org/uploads/creationtime05.doc>
- Sanders, H. (1995). *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850*. Studier i stads- och kommunhistoria.
- Sanders, H. (september 2004). Sekularisering - et relevant begreb for historisk forskning? *Den Jyske Historiker*(105).
- Schlesinger, P., & Foret, F. (2006). Political Roof and Sacred Canopy?: Religion and the EU Constitution. *European Journal of Social Theory*, 9(1).
- Schriewer, K. (2007). Spanien - en katolsk-føderalistisk velfærdsstatsmodel. I T. Højrup, & K. Bolving (Red.), *Velfærdssamfund - velfærdsstaters forsvarsform?* Museum Tusculanums Forlag.
- Secularism - and beyond. (juni 2007). Konference. Københavns Universitet.
- Sherwood, Y. (2011). The Place of Religion in the Iconography of Democracy and the Politics/Aesthetics of 'Representation' (Race/Religion/Sex). *The Bible and Critical Theory*, 7(2).
- Stack, T. (2014). *Modern Government, Sovereignty and the Category of Religion: Beyond the Post-Secular*. Hentet fra <http://criticalreligion.org>
- Stack, T. (2015). "Citizens" and Their Stance toward "Religion". I T. Stack, N. Goldenberg, & T. Fitzgerald (Red.), *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Brill.
- Steven, M. (2009). Religious Lobbies in the European Union: from Dominant Church to Faith-Based Organisation? *Religion, State and Society*, 37(1).
- Taylor, C. (2006). Modes of Secularism. I R. Bhargava (Red.), *Secularism and Its Critics*. Oxford University Press.
- The dialogue with religions, churches and communities of conviction*. (2007). Hentet fra European Commission - Bureau of European Policy Advisers: http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/activities/dialogues_religions/index_en.htm

Distinktionens tilsyneladende modsætning
Litteraturliste

The economic crisis is a call for change. Open letter to the Presidents of the EU institutions.

(2009). Hentet fra CEC - Conference of European Churches:

http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Social_Economic_Issues/Openletter5May2009.pdf

Time to reconsider the role of nuclear weapons in NATO's Strategic Concept 2010. Public

statement. (2010). Hentet 2016 fra CEC - CSC The Church and Society Commission:

http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Nuclear_Disarmament/Final_CSC_Statement_on_NATO_s_Strategic_Concept_2010.pdf

Van Rompuy, H. (2010a). *19/7/2010 - Meeting with religious leaders. Speech of Mr. Herman VAN ROMPUY, President of the European Council.* Hentet 2016 fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers: http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/conferences/president_van_rompuy_-_19_juillet_2010.pdf

Van Rompuy, H. (2010b). *15/10/2010 - Meeting with philosophical and non-confessional organisations. Speech of Mr. Herman VAN ROMPUY, President of the European Council.* Hentet 2016 fra BEPA - Bureau of European Policy Advisers:

http://ec.europa.eu/archives/bepa/pdf/conferences/speech_president_van_rompuy.pdf

Willaime, J.-P. (2009). European Integration, Laïcité and Religion. *Religion, State and Society*, 37(1).

Ændringsforslag til teksten til artiklerne i traktaten om indførelse af en forfatning for Europa.

(2003). Hentet 2016 fra Det Europæiske Konvent: [http://european-](http://european-convention.europa.eu/DA/amendments/amendmentse244.html?content=37&lang=DA)

[convention.europa.eu/DA/amendments/amendmentse244.html?content=37&lang=DA](http://european-convention.europa.eu/DA/amendments/amendmentse244.html?content=37&lang=DA)